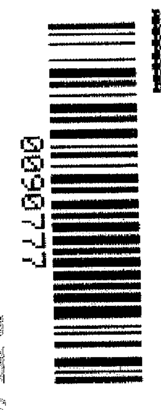
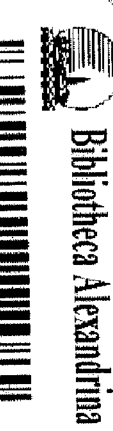
التشريع الإسلامي

مناهجه ومقاصده





الجزء الثالث

آية الله السيد محمد تقي المدرسي



آية الله السيد محمد تقي المدرسي

التشريع الاسلامي
مناهجه ومقاصده

الجزء الثالث

الكتاب : التشريع الاسلامي الجزء الثالث

المؤلف : آية اللّه السيد محمد تقي المدرسي

الناشر : انتشارات المدرسي

تنضيد الحروف : دار البصائر

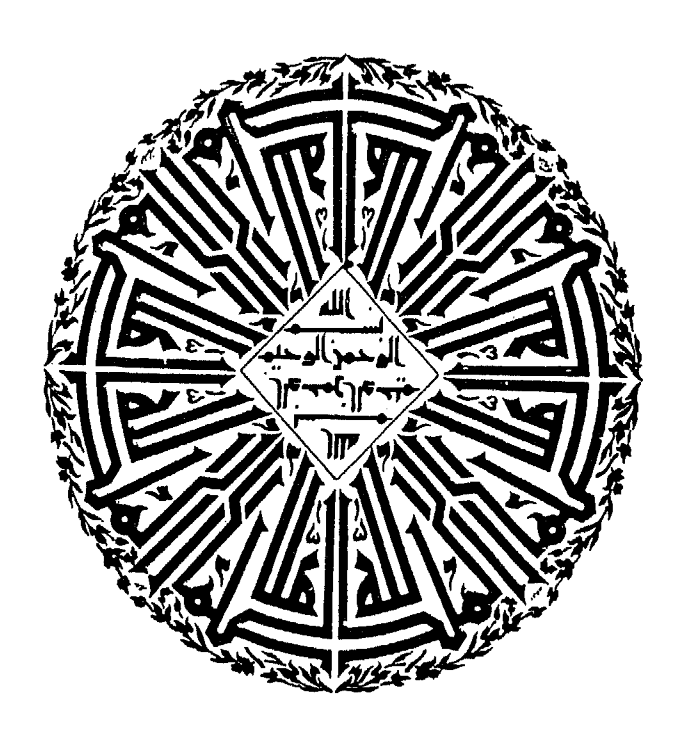
المطبعة : چلنگرى

التجليد : محسن

عدد النسخ : ٥٠٠٠

الطبعة : الاولى ١٤١٥

السعر : ٥٠٠ تومان


بسم الله
الرحمن الرحيم



المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلىٰ الله علىٰ سيد المرسلين وآله الطاهرين.

وبعد:

واخيراً ـ وبعد مخاض طويل ـ يستعد الجزء الثالث من كتاب التشريع الاسلامي ليتخذ دوره في صف الكتب التي تصنف عندنا ضمن عنوان «تحت الطبع» وقد ازداد عدد هذا الصنف عندنا اخيراً بسبب صعوبات في الاتفاق مع دور النشر بسبب او آخر.

وقد واجهتني صعوبات شتىٰ في هذا الجزء ابرزها ثلاثة: قلة المصادر المفيدة، واشكاليات البحث المقارن وطبيعة الموضوع حيث تجمع حقولاً فقهية وثقافية وفلسفية مختلفة. فكنت بحاجة بالاضافة الىٰ المصادر الأساسية كالقرآن الكريم وكتب الحديث و الفقه الى المصادر الفلسفية المتخصصة، وبالذات في حقلي الحكمة العملية (فلسفة الاخلاق) و(فلبسفة القانون) وهما الموضوعان الرئيسيان في هذا الجزء.

ويؤسفني أن أقول انّ المكتبة الدينية والاسلامية فقيرة الى مثل هذه الموضوعات الجدية بالرغم من حاجة الامة اليها، ولا اظن ذلك الّا بسبب انشغالنا بالفروع الثانوية عن القضايا الاساسية والتي تشكل البنىٰ التحتية للتحول الحضاري.

وقد حذّرني بعض العلماء من اقتحام هذا الحقل الشائك وقال: ان هذا المشروع الضخم بحاجة الى مؤسسة دراساتية، ولكن في غياب ثقافة المؤسسات في بلادنا يجب ان يتصدى الافراد لمسؤولياتها بعد التوكل على الله سبحانه.

وكم اغراني مشروع تأليف اسهل منالاً، واقرب الى هوى الناس، فتركته لقناعتي بأهمية هذا الموضوع وقلة المتصدين لمثله.

فمثلاً: منذ اكثر من أربع سنوات وفقني الله سبحانه لالقاء بحوث في الفقه الاستدلالي في جمع من العلماء الافاضل، وقد هيئت تلك البحوث للطباعة بعد القاء نظرة عليها، ولكني لا ازال افضل الانتهاء اولاً من بحوثي في مناهج ومقاصد التشريع الاسلامي، لانها -فيما يبدو لي- قد تفتح أمامي وامام اخوتي الباحثين في الفقه آفاقاً جديدة.

واليوم اذ يهيأ هذا الجزء للطباعة لابد ان اعتذر الى جمهور القراء لما قد يلقونه في الكتاب من الصعوبة بالرغم من محاولات التبسيط الجادة، وعذري في ذلك ان الموضوع بذاته صعب وعليهم ان يساهموا في بلورته بالتأمل والتفكر والمراجعة.

وبالرغم من ان هذا الكتاب سيكون مكملاً لما سبقه، وتمهيداً لما يلحقه إنشاءالله من اجزاء، ألا انه صيغ بحيث يكون نافعاً بصورة مستقلة، كما الحال بالنسبة الى الجزئين الاول والثاني.

وقد شجعني القراء الكرام على الاستمرار في هذا النهج حيث طبع الجزء الاول ثلاث مرات وخلال فترة وجيزة، واما الجزء الثاني فلعله يشهد الطبعة الثالثة قريباً.

واما ما تبقى من هذا المشروع فهو البحث عن القيم الالهية وما يهدينا اليها من آيات الذكر الحكيم والاحاديث الشريفة وكلمات الفقهاء الكرام، وذلك في الجزء الرابع الذي قد وفقنا الله سبحانه لإعداد اكثر موضوعاته، وذلك بالتعاون مع بعض الاخوة والاخوات في مكتبنا.

بعد ذلك لعلنا نوفق لتطبيق تلك القيم على القضايا الفقهية الاشد اثارة، وذلك في الاجزاء التالية انشاءالله.

ويتناول هذا الجزء بحثاً مقارناً في فلسفة التشريع، سواء في اطار الرؤية الشاملة للحياة او في اطار فلسفة القانون، ويتمحور -اساساً- حول القيم ابتداءً من معنى القيمة

والبحوث العميقة في تعريفها ، ومروراً بالقيمة الاساسية في الحياة التي تتناولها بالبحث المذاهب الاخلاقية وانتهاءً بقيم التشريع وهي بالضبط غايات القانون واهدافه .

وفي الباب الاول سيجد القارئ ما ينفعه -انشاءالله- من بحوث تمهيدية تعتبر مدخلاً الى موضوعي الكتاب الاساسيين في الباب الثاني والثالث ؛ أي (القيم في فلسفة الاخلاق) و(القيم في فلسفة القانون) .

وقبل ان اختم هذه المقدمة لا بد ان اشكر الله سبحانه شكراً جزيلاً على عظيم توفيقه لعبده الفقير في إتمام هذه الدراسة ، كما واشكر الاخوة والاخوات في مكتبنا بما قدموه من مساعدة مفيدة لإنجاز هذا التأليف . واخص بالذكر الاخ الاستاذ الحاج طالب خان والاخوات فاطمة الفراسي ، وليلى الرضوي ، والعلوية هدية الموسوي حفظهم الله جميعاً وجزاءهم على خدماتهم خير الجزاء .

واسأل الله ان يوفقنا جميعاً لما فيه رضاه وخير الناس ، انه ولي التوفيق .

٢٧ / جمادي الثاني / ١٤١٤هـ

محمد تقي المدرسي



الباب الاول

بحوث تمهيدية



١ / لماذا وكيف نبحث القيم ؟؟

لم اجد في كتاب الله المجيد حكماً شرعياً ؛ ولا وصية الهية ، الآ وقد قرنا بالغاية التشريعية منها بتعبير «لعلكم» او كلمة اللام او لكيلا أو ما اشبه .

لنتلوا معاً قول الله سبحانه :

« اعبدوا ربكم الذي خلقكم ، والذين من قبلكم ، لعلكم تتقون »[١] .

« ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب ، لعلكم تتقون »[٢] .

« فمن شهد منكم الشهر فليصمه ، ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر ، يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ، ولتكملوا العدة ، ولتكبروا الله على ما هداكم ، ولعلكم تشكرون »[٣] .

« فتيمّموا صعيداً طيباً ، فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ، ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم ، لعلكم تشكرون »[٤] .

« الرجال قوامون على النساء ، بما فضّل الله بعضهم على بعض ، وبما أنفقوا من اموالهم »[٥] .

---

(١) البقرة /٢١ .

(٢) البقرة /١٧٩ .

(٣) البقرة /١٨٥ .

(٤) المائدة /٦ .

(٥) النساء /٣٤ .

« واذا قرئ القرآن فاستمعوا له ، وأنصتوا لعلكم ترحمون »[٦].

« واقيموا الصلاة ، وآتوا الزكاة واطيعوا الرسول ، لعلكم ترحمون »[٧].

وكذلك نجد السنّة الشريفة تبين-عادة-حكمة الوصايا والشرائع. مما يثير فينا السؤال التالي: ما هي علل الاحكام. وحكمة الشرائع الالهية ؟.

وحين نقارن الاحكام بالقوانين الوضعية نجدها-هي الاخرى-تهدف تحقيق غايات يتصورها المشرع ويبينها -عادة- في التشريع سواء في مقدمة الدستور أو في مواد القانون إستناداً الى بنود الدستور.

وعند البحث عن الغايات نجدها متنوعة، وربما تختلف فيما بينها وتتعارض. مما يجعلنا نبحث عن الغاية الأسمى فيما بينها، أو عن سلّم الاولويات بينها.

وقد يثير فينا سؤالاً من نوع آخر: هل هذه الغايات مطلوبة بصورة انفرادية (كل واحدة غاية بذاتها) أم هي تعود جميعاً الى غاية واحدة، أو عدة مفردات محدودة من الغايات، تعتبر الاصل.

كذلك في الشريعة نتساءل ما هي غاية الغايات. وذروة القيم التشريعية ؟

ويقودنا سير البحث الى سؤال عريض اخر: اذا كانت الشريعة الاسلامية تهدف بناء مجتمع أمثل فما هو الهدف العام لهذا المجتمع. بتعبير آخر: كيف نتصور الاطار العام للمجتمع الاسلامي، والروح التي يجب ان تسوده؟ وهنا يتخذ البحث منحنى جديداً ويصبح أوسع وأهم. لانه يتناول وضع المجتمع -ككل- بما فيه الجانب القانوني والحقول التربوية والاخلاقية والعرف والعادة وما الى ذلك. وهكذا يهدينا البحث الى القضية الاهم التي تتسع و تتسع حتى تشمل كل ابعاد حياة الانسان وهي القضية الفلسفية التي تطرح الأسئلة الكبرى: من هو الانسان؟ وما هو سر وجوده في هذه الدنيا ؟ وما هو هدف حياته ؟ وما هو مصيره ؟ وكيف يعيش عيشة فاضلة راضية ؟

هذه الاسئلة التي تشكل الاجابة عنها حقيقة الدين، كما يعتبرها الفلاسفة من اختصاصهم حيث يسمونها بالحكمة.

---

(٦) الاعراف /٢٠٤.

(٧) النور /٥٦.

وهكذا يتدرج البحث عن الهدف الاسمى (أو القيمة الحياتية) عبر ثلاث مراحل :

الف ــ البحث الفلسفي العام. حيث يناقشون الحقائق الكبرى مثل اصل الحياة. وهدفها. وعلى صعيد التأمل الديني نجد هذا البحث في بحث العقائد أو (علم الكلام).

باء ــ البحث الاجتماعي الشامل (وليس علم الاجتماع حسب المصطلح الحديث) حيث يهتم الفلاسفة -أيضاً- بهذا البحث في حقل التأملات الاخلاقية أو ما يسمونه بالحكمة العملية. كما يتناوله علماء التاريخ والاجتماع والتربية في مقدمة بحوثهم في حقل فلسفة تلك العلوم (فلسفة التاريخ -فلسفة الاجتماع- أو فلسفة التربية أو ما اشبه).

جيم ــ البحث القانوني (التشريعي) حيث انه هو الآخر بحاجة الى معرفة فلسفته ولا تعني فلسفة القانون الّا تلك القيم والاهداف التي ينشدها القانون، كذلك (في الدراسة الدينية) حكمة الشريعة (او علل الاحكام) هي البحث عن تلك الغايات والقيم التي تنشدها.

هذه المستويات الثلاث من البحث هي -في الواقع- هدف الجزء الثالث من هذا الكتاب حيث انه يجمع في الحقيقة: بين البحث الفلسفي (وبالذات في حقل التأملات الاخلاقية وما يسمى بالفلسفة العملية) والبحث الاجتماعي (في ظل فلسفة الاجتماع) والبحث القانوني (في حقل فلسفة القانون).

اما من زاوية البحث الديني فانه لا يتجزأ اذ الدين، وبالذات الدين الاسلامي الحنيف، بناء متكامل ابتداءً من اصول الدين (العقائد أو الفلسفة العامة) والتعاليم الاخلاقية (الفلسفة العملية)، وانتهاءً بالحكمة (علل الشرائع او فلسفة القانون).

ويجد الباحث بعض الصعوبة في دمج هذه الحقول ببعضها واستخلاص نتائج واحدة منها خصوصاً بعد الفصل القسري بينها من قبل دارسي الشريعة. مما جعل الوصايا الاخلاقية كأنها لا تتصل بالفقه. اما العقائد فقد غدت عندهم نظريات فارغة عن محتواها الحضاري. كما جعل الاحكام وكأنها بلا اهداف سامية وقيم مقدسة. وحتى العلل المنصوصة في الشريعة (وما اكثرها) فقد قيل بأنها مجرد (حِكم) وانها لا تصلح للاستدلال الفقهي.

بينما الحق: ان العقائد لم تذكر في القرآن والسنة بعيدة عن الاخلاق والفقه، ولا ذكرت الاخلاق بعيدة عن الفقه، ولا الفقه بعيداً عنها، فكيف نفصلها عن بعضها وهي لا

تنفصل حتى بسكين القصاب !!

ولعل هذا هو سر تأكيد النصوص عليها لانها اصل سائر المعارف الالهية .

فحين يذكرنا القرآن المجيد بحقائق التوحيد (الله تعالىٰ واسماءه وآياته) يجعلها ينبوعاً للقيم الحياتية والوصايا الاخلاقية حسبما نستعرضها لاحقاً انشاء الله .

كذلك حين يُذكر الكتاب الكريم ، بالنشور يجعله في إطار بيان حكمة الحياة من الابتلاء والثواب والعقاب . وبالتالي يقوم بتعميق وعي الحقائق الكبرىٰ عند المؤمنين .

وحسبما يقول الدريني :

الحقيقة الدينية في الاسلام ، وان انطلقت من العقيدة كأساس لها ، غير ان هذه الحقيقة ليست عنصراً روحياً محضاً ، بل يتسع مفهومها وبصفة اساسية ، يشمل مبادئ التكاليف ، والغاية القصوىٰ المحددة منها ، بحيث جعلت كافة وجوه النشاط الحيوي للانسان يؤول الى ان يكون عبادة وفي مقدمتها النشاط السياسي[٨] .

وكذلك حين تدرس الوصايا الاخلاقية للرسول الاكرم ـ صلّى الله عليه وآله وسلم ـ واهل بيته الطاهرين ـ عليهم السلام ـ نجدها حافلة بالقيم السامية المستوحاة من العقائد كما نجدها تذكرنا بالاحكام الفقهية . فهل نعتبر هذا المنهج (الذي سار عليه النبي والائمة عليه وعليهم السلام)[٩] خاطئاً بينما نعتبر منهج الفصل بين العقائد والاخلاق وبينهما والفقه : أو الفصل بين الكتاب والسنة هو الصحيح ؟! كلا .

ان العودة الى واقع المنهج الشامل هي الضمانة الأكيدة لفقه الشرائع والاحكام الدينية وبالذات في الحوادث الواقعة ، والقضايا المتجددة .

ولا ريب ان القضايا المستحدثة اصبحت اليوم تشكل نسبة كبيرة من المعضلات الفقهية . حتى انها اضحت تقارب ٧٥ بالمئة منها فكيف يمكن تجاهلها من قبل الفقهاء والمفكرين الاسلاميين .

ان معرفة الاحكام الفرعية في قوانين الشريعة (حتى تلك التي وردت فيها نصوص

---

(٨) د. فتحي الدريني ، خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم (مؤسسة الرسالة) ص١١٥ .

(٩) تجد هذا المنهج في كتاب (تحف العقول) الذي جمع فيه العالم المحدث حسن بن شعبة اهم وصايا النبي(ص) واهل بيته(ع) كما نجده في موسوعة بحار الانوار كتاب الروضة .

مأثورة) تصبح اسهل لمن اوتي وعياً بجوامع حِكم الدين ، واصول الحكمة الالهية . وقد تحدثنا عن ذلك في الجزء الاول من هذا الكتاب .

وفيما يرتبط بالموضوعات الخارجية التي تحتاج الى نظرة الفقيه بسبب شدة غموضها وعمق صلتها بالحِكم مثل عمليات البنوك . والصفقات التجارية الجديدة . كذلك مثل طريقة تنفيذ العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة وما اشبه . كل اولئك بحاجة ماسة الى فقه بصائر الدين في الفلسفة النظرية والعملية وكذلك الى معرفة الحقائق الخارجية ، ليستطيع الفقيه إصدار الحكم الشرعي منها .

٢ / نظرة الى الماضي

لكي نزداد معرفة بمنهج استنباط الاحكام الشرعية وبالذات في الحوادث الواقعة. كان علينا ان نعرف -في الجزء الاول من هذا الكتاب- حدود العقل. ومدى صلته بالاحكام الشرعية، واسسنا قواعد في علاقة العقل بالشريعة وقلنا ان العقل والوحي ضوءان لمصباح واحد. وان الوحي يذكرنا بالعقل ويوقظه من سباته. ويُطهر النفس من حجبُها، وبالتالي ينمي العقل؛ كما ان العقل -بدوره- يشهد على صدق الوحي ويحدد موضوعات تطبيقه.

اما في الجزء الثاني فبعد البحث عن ضرورة تطوير مناهج البحث في الفقه، وعمّا يطاله التطوير، بيّنا حدود التطوير، ثم عرجنا على الأدلة الشرعية ومنهج الاستفادة منها على ضوء العقل، وبالذات فيا يتصل بالسنة الشريفة وكيف نفصل بين الفتيا فيها -وهي التي ترتبط بالظروف المتغيرة- وبين بيان القواعد العامة التي نجد اصولها في القرآن الكريم أيضاً.

وعند بيان نظام التطوير ميّزنا بين ثوابت الشريعة ومتغيراتها، كما اسسنا نظاماً للتطوير. وبهذه المناسبة ذكرنا بدور القيم في مرونة التشريع والقدرة على الاجتهاد فيه.

وفي الفصل الاخير درسنا العلاقة بين حكمة التشريع العامة وبين النص الخاص. وبأي واحد منها يجب ان نأخذ عند التعارض، وأيها يقدم على الثاني، هناك قلنا ان الحِكم المنصوص عليها (العلة المنصوصة) مقدمة -عادة- على غيرها لانها نص ولان

حجيّتها ثابتة فهي اما آيات قرآنية ، او احاديث قطعية مجمع عليها ، اما النص فأنّه يحتمل ان يكون قضية في واقعة خاصة .

ويعتبر كل ما في ذينك الجزئين بحوثاً تمهيدية لموضوعات هذا الجزء الذي يعتبر ـ بدوره ـ تمهيداً للأجزاء التي تأتي بإذن الله تعالىٰ .

ونجد من الضروري هنا ان نعود (ولو بصورة جزئية) الى قضية التطوير في الفقه و نستعرضها انشاءالله بإيجاز شديد من زوايتين :

الاولى : ان التطوير لا يتم الا بنهضة حضارية تستمد روحها من الكتاب الكريم والسنة الشريفة .

الثانية : المنهج العملي لهذا التطوير. والذي يعتبر هذا الكتاب مساهمة في جزء منه . هو تحديد قيم الوحي وفلسفته العامة في المجتمع وفي التشريع ـ اما سائر بنود منهج التطوير فاننا نشير اليها هنا اشارة عابرة بهدف تكميل الصورة ولا ندري هل نوفق للمساهمة فيها مستقبلاً بإذن الله أم لا ؟.

٣ / النهضة الحضارية شرط التطوير

لقد كانت الحدود الشرعية التي تضبط حركة فكر الانسان وجسده واحدة من اهداف الشريعة. ولكنها لم تكن الغاية الوحيدة لها، اذ انها استهدفت ـ أيضاً ـ بعث الحركة في الانسان: بعث الحركة في روحه وفي عقله وفي جوارحه.

فلقد استهدفت الإثارات النافذة، التي هزّت اعمق المستويات في روح البشر، (الجنة والنار الحساب والجزاء و.. و..) استهدفت فتح نافذة من روح الانسان على الحقائق، وآياتها، وإثاراتها. حتى لا تعيش حالة السبات والانطواء والكفر والجحود و.. و.. وبالتالي لا تعيش وراء حجب الضلال فتشذ عن سنن الله في الخليقة، الساعية النشطة الساجدة المسبّحة، المنبعثة في كل اتجاه !!

وحين تنتفض الروح، يستفيق العقل، ويروح يُحلّق في كل أُفق، ويبحث عن الحكمة، عن المعرفة، عما حجب عنه من اسرار الخليقة. عن آمادها وأبعادها، عما يُقرّبه اليها، عمّا يُهيء له تسخيرها.

وبين الروح والعقل، تتحرك جوارح الانسان، في سعي دائب وحركة متواصلة. مرة لخدمة العقل (السمع والبصر والفؤاد) ومرة لخدمة الجسم (سائر جوارح البشر) مرة للدنيا (ابتغاء فضل الله) ومرة للآخرة (السعي للاخرة) مرة للنفس، واخرى للآخرين.. انّه نشاط دائم، وتحفز مستمر.

بلى اذا تحركت قوى الانسان، احتاجت الى منهاج وحدود وقيم سلوكية.

ولكن عقدة المسلمين في عصور التخلف انهم عرفوا الحدود والرسوم والشعائر، ولكنهم غفلوا عن تلك الحقائق التي تنساب عبرها كما غفلوا عن ضرورة حركة الجوارح في اطار تلك الرسوم والشعائر.

وزاد المشكلة تعقيداً ان الحدود التي رسمت لنا كانت متأثرة ـ بقدر أو بأخر ـ بالظروف التاريخية لحركة الامّة، فلما توارثها الاجيال، وتغيّرت الظروف الموضوعية للحركة داخل المجتمعات الجديدة. زادت الفجوة بينها وبين واقعهم اليوم.

ومع انبعاث الحركة الحضارية في الغرب، واقتحامها حريم حضارتنا وتراثنا ومكونات شخصياتنا الداخلية، تغيّرت الظروف الموضوعية تغييراً كبيراً فكان الفصام بين الواقع اليومي المعاش، وبين جملة الحدود والرسوم والشعائر التي فرغت من محتوياتها الغنية. وكانت المأساة التي لا زلنا ندور في حلقاتها المغلقة، والتي لا يمكن الخروج منها بتغييرات فوقية (كالذي مضى عليه المتأثرون بالثقافة الغربية) مثل تغيير الزي او اللغة او كتابة الحروف او إشاعة التحلل او حتى استيراد مناهج الاقتصاد والسياسة. ذلك ان الحضارة ليست سلعة تشترى ولا تقنية تنتقل، وانما هي مبعث روح التحضر التي تتساقط معه الحجب المصطنعة بين الانسان وبين واقعة المعاش الحافل بالتطورات اليومية، فاذا انبعثت الروح، تعالى المسلمون عن سلبيات تراثهم، واتصلوا مباشرة بعهد الوحي، حيث نزل متعالياً عن الذاتيات البشرية، بلا عوج، بلا هوى، وبلا تأثيرات من ركام الخرافات أو متغيرات الظروف الغابرة واذا تجاوز المسلم اليوم حاجز الزمن واتصل بالقرآن الكريم (كلمة الله العليا التي لا تتأثر بزمان او ظروف) وبدأ يقرأه غضاً طرياً ويتدبر في آياته، ويسعى من اجل الاستلهام من حقائقه، بما يتناسب مع وقائع حياته. فان عقله يوقظ من سباته ويقوم بأضخم اعماله الا وهو تطبيق المطلق على المحدود (بما يسمى بالاجتهاد في لغة الفقه) وهناك يعرف التأويل الصحيح (تطبيق النصوص العامة على المفردات).

ويعرف ابعاد الكلمة المأثورة (نزل القرآن على سبعة احرف) لأن الواقع مختلف فان احرف القرآن وابعاده واحتمالاته وافتراضاته مختلفة ايضاً.

هنالك يصبح الوحي (ليس بديلاً عن العقل) بل اداة لإثارته.

هنالك تتأثر الحدود بالحقائق الموضوعية كما تتأثر الحقائق بالحدود، في حركة تواصل

وتفاعل .

هناك يبقىٰ المطلق المتعالي في مقامه السامي ويبقىٰ الواقع المتغير في حركته الذاتية . ويتصل هذا بذاك عبر العقل المتيقّظ ، وعبر نور الله سبحانه وأيده هذا عن محتوىٰ التطوير. اما مظهر التطوير فيتم في اختيار المنهج المناسب .

٤ / التطوير في المنهج

يتم تطوير منهج دراسةالفقه عبر الوسائل التالية :

الف ـ الفصل بين الفقه العملي والاستدلالي .

يبدو ان فصل الفقه العملي، عن الفقه الاستدلالي . يعتبر ضرورة لان لكل واحد منهما غايته . فبينما غاية الفقه العملي تسهيل فهم الفقه على المؤمنين الباحثين عن مسؤولياتهم الشرعية . نرى الهدف من الفقه الاستدلالي هو تسهيل الوصول الى الحكم الشرعي عبر الادلة التفصيلية . والمنهج المتبع في دراسة الفقه الاستدلالي شرح متون الفقه العملي[١٠] .

وهذا الفصل يقتضي بحث مجموعة من الاحكام المتشابهة من حيث الدليل، في سياق واحد، حتى ولو اتصلت بقضايا مختلفة وابواب متفرقة .

مثلاً : احكام الاثبات . تتصل بأكثر ابواب الفقه ابتداءً من كيفية «اثبات» اجتهاد المجتهد ومروراً بطريقة الطهارة والنجاسة . والقبلة والهلال و... النصاب في الزكاة وحتى تصل الى اثبات الطلاق والنكاح والطلاق والبيع والاجارة والديات والحدود .

(١٠) حيث يكتب احد الفقهاء شرحاً تفصيلياً لما أورده فقيه سابق في كتابه من مسائل شرعية وابرز الشروح المتأخرة ـ شرح كتاب الشرائع لمؤلفه المحقق الحلي ـ كتبه العلامة النجفي بإسم جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام . وقال بعضهم ان لكتاب «الشرائع» اكثر من ستين شرحاً تفصيلياً .

والفقهاء ـ عادة ـ يتعرضون لفروع في مختلف ابواب الفقه مما يقتضي تكراراً قد ينفع المقلد ولكنه يسبب ضجراً للباحث المجتهـد، الذي لا يرى أمامه الاّ ذات الادلة تتكرر من باب لآخر، دون فارق يذكر. أوليس من الافضل ـ اذاً ـ ان نبحث ابواب الاثبات مرة واحدة في كل الفقه ثم نرجع اليه في كل باب باب، كما يفعل فقه القانون حديثاً.

وكما مناهج الاثبات، فكذلك الاصول العامة، مثل اصل الاستصحاب والبراءة والاشتغال، وما أشبه، فانك تجدها في اغلب ابواب الفقه بينما يناقشه الفقهاء في الاصول جملة واحدة، ولا اظن اننا بحاجة الى بحثه تفصيلاً في كل باب باب بصورة منفصلة، ومثل هذين المثلين الظاهرين هناك أمثلة خفية كثيرة جداً، يمكن ان نجمعها في باب واحد وفائدتها تكون للمجتهد كثيرة لان من مناهج الاجتهاد المقارنة بين الأشباه والنظائر.

باء ــ الاجتهاد في الموضوعات.

تختلف الموضوعات، التي هي مجال تطبيق الفقه في الفروع، الى نوعين: الموضوعات البسيطة التي يسهل على الناس معرفتها، فترجع اليهم. والموضوعات الفقهية المعقدة التي لا تعرف الاّ من خلال الخبرة الفقهية الى جنب الخبرة الموضوعية، وتشبه الى حد بعيد بتشخيص الأمراض، حيث لا يقدر كل شخص على تمييزها. بل صاحب الاختصاص ـ وحده ـ قادر على ذلك، كذلك في الفقه ليس كل انسان بقادر على تمييز الموضوعات ذات العلاقة بالفقه والشرع المقدّس فوضوع الطيّب والخبيث (مع انهما موضوعان لحكم عام) وموضوع القبلة، وكذلك الليل والنهار وكذلك اهلّة الأشهر ومواقيت الحج. وما اشبه. كما موضوع الدورة الشهرية للنساء، وسائر الدماء التي تؤذيهن كلها من اختصاص الفقيه كذلك الموضوعات المستحدثة، فكيف نلقي على غير الفقهاء، مهمة كشف المعاملات الربوية في البنوك؟ وكشف سائر المعاملات المحرمة، الى ان نصل الى مسؤولية تطبيق العدالة في المجتمع؟.

وللاسلام منهجه المنطقي ونظامه المعرفي الذي سبقت الاشارة اليها في الجزء الاول. والفقهاء هم الابصر بهذا النظام الذي يستطيع الفقيه به فقه الموضوعات الغامضة.

ولنضرب مثلاً: العدل مفهوم عام، ويفسره كل بطريقته، فاذا امر الشرع بإقامة العدل. وقال الله تعالى:

«ولا يجرمنّكم شنئان قوم على ألّا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوىٰ واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون»[11].

هنا يجب علينا مراجعة النظام المعرفي الاسلامي في معنىٰ كلمة العدل، وفي الأمثلة التي جاءت في الشرع عن العدل، كذلك في سياق استخدام هذه الكلمة، وعموماً في معاريض هذه الكلمة وابعادها لتتوضح اكثر فأكثر هذه الكلمة، ومن ثم نعرف موضوع العدل، وربما بمساعدة الخبراء في كل حقل مثل خبراء الاقتصاد والاجتماع وخبراء الاسرة و.. و..

وهذا الغموض في ابعاد الكلمات ذات الصفة الشرعية، جعل ولاية الفقيه ضرورة دينية. وقد بحثنا في الجزء الثاني عن كيفية استصدار الحكم في مثل هذه الموضوعات[12].

جيم ــ رد الفروع الى الاصول.

توصيل الاحكام المتشابهة بالقواعد العامة التي تنطلق منها. والقيم المطلقة التي انبعثت منها. خصوصاً تلك الاحكام التي ذكرت فيها علة الحكم، وحكمة التشريع.

والهدف من ذلك، إلقاء المزيد من الضوء على تلك الاهداف العامة، والقواعد المطلقة. مثلاً هناك عشرات الاحكام المنصوصة تتصل بقاعدة الضرر وعشرات تتصل بقاعدة الحرج فاذا قارنّاها ـبعد جمعهاـ بنص القاعدتين مثل قوله صلى الله عليه وآله (لا ضرر ولا ضرار). وقوله سبحانه وتعالىٰ :«وما جعل عليكم في الدين من حرج» فاننا نزداد معرفة بهذه القواعد، كما نزداد وعياً بتلك الاحكام وهذا ما ارجو الله ان يوفقني له في المستقبل.

---

(١١) المائدة /٨.

(١٢) التشريع الاسلامي (للمؤلف) ج٢ ص٢٥١-٢٥٩.

٥ / لماذا البحث المقارن

تعتبر هذه الدراسة المقارنة بالبحوث الحديثة مقدمة لبحوثنا حول القيم الالهية التي نستوحيها من القرآن الحكيم ثم من السنة الشريفة .

وتأتي ضرورة هذه الدراسة المقارنة ، من واقع غفلة الباحث الاسلامي عن هذا الجانب من الفكر الاسلامي الذي يعد اساساً لسائر التشريعات الفرعية .

وبسبب هذه الغفلة ، ان احسنّا الظن أو التجاهل ،فقد خلت الكتب التي وجدتُها في الفقه وفي اصول الفقه عن ذلك الّا نادراً ، مما جعلنا نستوضح ابعاد هذا البحث من الكتب العلمية الحديثة التي اشبعت هذا الحقل دراسة ، وبلورت موضوعات البحث ، وطرحت الاسئلة الحائرة التي تدور حوله ، وبالذات حول المسائل المستجدة .

من هنا جاءت هذه الدراسة مقارنة وتضمنت ذات الفوائد التي ترتجى من الدراسات المقارنة في التشريع الاسلامي . وهي باختصار الفوائد التالية :

الف ــ تحديد موضوعة الدراسة تحديداً علمياً تماماً . كما ان أي بحث بحاجة الى فرضية تستوعب شذرات المعلومات .

باء ــ طرح الاسئلة الحائرة والمستجدة التي لا بد من عرضها على أصول العلم المستفادة من كتاب الله تمهيداً لاستنباط الاجوبة الشافية منها .

جيم ــ نقد النظريات الحديثة السائدة وبيان مدى علاقتها بالشريعة ومدى التوافق أو التضاد بينها .

٦ / التأويل منطلق الفكر

عندما يعقل البشر حقيقة ، يكون في بحبوحة الاندماج بها ، وفي صميم الانسجام مع نفسه ، وفي بؤرة الكينونة ، ولعل منشأ نَـهَـم الانسان بالعلم الذي لا يشبع ، هو هذه النزعة الفطرية في العودة الى الوطن بعد الغربة ، والأوبة الى الحقيقة بعد الضلال في متاهات الوهم .

ولكن العروج الى قمة الوعي بحاجة الى إثارة الروح وانهاض العزم، وبعث حوافز الخير. وان هذا لواحد من اعظم اهداف الرسالات الالهية ، التي نقلت الإنسانية ـ دوماً ـ من مرحلة لأخرى ، في رحلة الكمال الدائمة .

وكذلك كانت خاتمة الرسالات الالهية والجامعة لما فيها من اهداف ؛ أو المهيمنة عليها جميعاً (القرآن الكريم). كانت معراجاً للعقل الى أسمى مدارجه، حتى ليكاد المتدبر فيها ، يستفيد من كل آية زخماً روحياً يدفعه نحو التفكير والتذكر، لكي يعقل العبر ويعي البصائر، ويستلهم السنن (الانظمة الكونية) .

ومن الناس من يتخذ القرآن وآياته الحكيمة المنزل الاخير، بينما هي محطة للتزود بالروح ، ومن ثم الانطلاق في رحاب الحياة . وانما امر القرآن بالسير في الارض . والنظر في آيات الله المرسومة عليها ، والبحث عن سنن الذين مضوا من قبل . لكي لا يتعاجز الانسان عن التفكر ولا يكتفي فقط بقراءة آيات الكتاب ، دون تعقل وتذكر، أو نشاط فكري وتجربة عملية .

ولعل التأويل الذي يعرفه الراسخون في العلم، هو الآخر محطة للتزود، لانه وسيلة لوعي الواقع بمنظار الحق. وتطبيق الحق على متغيرات الحياة.. انه الجسر بين الحقيقة المطلقة، وبين الحقائق الجزئية. ولكنه بحاجة الى امرين اساسيين:

اولاً: فهم الحقائق الكبرى. فهماً يغور الى اعماقها ويكتشف تكاملها مع بعضها، وبالتالي فهمها من داخلها، ولعل الكلمة القرآنية الحكيمة «الراسخون في العلم» تعني هذا الشرط.

ثانياً: تجنب الهوى في تقييم الواقع الخارجي. لكي لا يؤثر الحب والبغض، والاستعجال، والافكار المسبقة، وخشية الناس، وتقديس الذات، ومحاولة التهرب من المسؤوليات، وبكلمة لا تؤثر عوامل الخطأ النفسية تأثيراً سلبياً على تحديد الموضوع وتمييزه بالدقة عن غيره. ولعل هذا الشرط جاء في الآية ضمن كلمة قرآنية جامعة «آمنا به كل من عند ربنا».

وهكذا نقرأ في كتاب ربنا قوله سبحانه:

«هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب، واخر متشابهات، فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه، ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله الّا الله والراسخون في العلم، يقولون آمنا به، كلّ من عند ربنا، وما يذّكّر الّا اولوا الالباب»(١٣).

آراء في التأويل:

وفيما يلي نستعرض طائفة من الآراء المختلفة عن التأويل:

الف ــ ويرى البعض انّ سرّ اعجاز القرآن الحكيم يكمن في هذه الخاصية ـ نظام التأويل ـ ويقول (باختصار).

١ ــ ان الله تعالى مطلق ولا يتصف بطابع النسبية.

٢ ــ بينما معرفة الانسان نسبية تخضع لمراحل حياته ولمراحل حضارته (للمكان والزمان والظروف الذاتية والموضوعية).

---

(١٣) آل عمران /٧.

٣ ــ بما ان نمط التفكير الانساني لا يمكن ان يتم بدون لغة فيجب ان يصاغ الكتاب بلغة انسانية اولاً وثانياً ان تكون هذه الصياغة لها طابع خاص وهو انها تحتوي المطلق الالهي في المحتوى والبنية الانسانية في فهم هذا المحتوى وفي هذه الحالة فقط لا يعتبر الكتاب تراثاً، وانما التراث هو الفهم النسبي للناس له في عصر من العصور(١٤).

وملاحظتنا انه قد نوافق المؤلف شحرور على أصل هذه الفكرة الا انّ قواعده للتدبر والتأمل في القرآن. وبالتالي للتأويل يكاد يلغي دور القرآن كلياً ولا يعرف ان القرآن نزل بلغة العرب وان الفهم العرفي شرط لإستيعابه وانه لا يجوز القول فيه برأي وقد فصلنا الحديث في المتشابه والمحكم وظاهرة التأويل. فصلنا الحديث في التفسير (عند الحديث عن الآية السابقة في سورة آل عمران) وفي مقدمته(١٥) وقلنا: ان المتشابه هو مالا يعرفه الانسان. وان التأويل هو تطبيق الاية على الظروف المختلفة.

باء ــ وقد نقل عبد الحميد متولي في كتابه الشريعة الاسلامية كمصدر اساسي للدستور كلمات الكثير من الكتاب في ان المحافظة على قيم الشريعة تستدعي تطوير الاحكام على الاسس الثابتة. وبالرغم من ان كلماتهم لا تتناول بالضبط ـ موضوعنا الّا انها تلقي ظلالاً مفيدة في هذا الجانب حيث يقول: ان الاحكام الشرعية في القرآن جاءت عامة، وبينها العبادات التي لا سبيل للعقل اليها. واما المعاملات فقد اقتصر القرآن على بيان القواعد الكلية فيها. وحسب الشيخ خلاف.. ليكون ولاة الامر في كل عصر في سعة من ان يفصّلوا قوانينهم فيها حسب مصالحهم في حدود اسس القرآن من غير اصطدام بحكم جزئي(١٦).

وينقل عن الشيخ الشلتوت (شيخ جامع الازهر الاسبق) قوله: وهذا الوضع (هو تفصيل مالا يتغير واجمال ما يتغير). احد الضرورات التي تقضي بها متطلبات خلود الشريعة ودوامها(١٧) وينقل من الشيخ عبد الرحمن تاج قوله: فالقرآن الذي هو المصدر

---

(١٤) المهندس: محمد شحرور ـ الكتاب والقرآن ص ٣٧.

(١٥) كتابنا «بحوث في القرآن الحكيم» صدر قبل تأليف تفسير «من هدى القرآن» ثم جعل جانب منه مقدمة للتفسير.

(١٦) الشريعة الاسلامية كمصدر اساسي للدستور ص ٩٨ نقلاً عن اصول الفقه ص٣٣.

(١٧) المصدر عن الاسلام عقيدة وشريعة ص ٤١٧.

الاول للتشريع تبيان لكل شيء من حيث انه قد احاط بجميع الاصول والقواعد التي لا بد منها في كل قانون ونظام[١٨].

وينقل عن الشيخ خلاف قوله: ولا ريب في ان اقتصار نصوص القرآن التشريعية على الاحكام الاساسية، والمبادئ العامة من اظهر نواحي خصوبة هذه النصوص ومرونتها واتساعها لتقبل كل ما تقتضيه العدالة والمصلحة من قوانين[١٩].

وهكذا جعل هذا الفريق من العلماء واتباعاً لنهج الشيخ محمد عبده في تفسير القرآن. جعلوا التأمل في الاصول العامة (آيات الاحكام) واستنطاق قواعدها العامة وتطبيقها على الظروف (أو ما يسمى بالتأويل) اهم اصل في فقه الشريعة اليوم.

جيم ــ ويرى البعض ان التأويل ليس فقط يجري في النصوص الشرعية العامة، بل و-أيضاً- في كل نص، باعتباره: ان التأويل جسر بين الحقائق المطلقة، والوقائع المتجددة كما انه وسيلة لاستثارة العقل، وانهاضه من سباته. و من ثم التعمق في وعي الحقائق.

من ذلك ما نقرأه عند مؤلف كتاب «استراتيجية التسمية» (مطاع صفدي) ونحن ننقل خلاصة لافكاره في التأويل:

«التأويل هو ان يشترك النص في طرح سؤال جديد على الفكر ويساهم في تطوير النظرية» وعن معنى التأويل لغوياً يقول المؤلف: هو البحث عمّا هو أوّل في الشيء، عمّا هو الاساس والاصل.

وبذلك يكون التأويل منهجاً يعيد تحليل وتقيم كل المناهج الباحثة عن الاصول، ان الاصل الذي يعيق التأويل لا بد ان يكون قد فقد طبيعته كأصل وتحول الى عقبة.

وبهذا الشكل يأخذ الاصل -اذن- بنية حركية تتجاوز هيكليتها.

فما يجعل النص قابلاً للتأويل هو تمتعه اولاً بالخصائص والامكانيات التي تكون قادرة دائماً على الغائه، على تدميره كنص، كشيء، والمقصود بعملية الالغاء هو قدرة النص او الشيء نفسه على المشاركة بصيرورة الفهم الشامل[٢٠]. والواقع: ان النظر الى

---

(١٨) المصدر ص ١٠٠ نقلاً عن السياسة الشرعية ص ٤٧.

(١٩) المصدر ص ١٠١ نقلاً عن كتاب «مصادر التشريع حرفة» ص ٢٥٥.

(٢٠) استراتيجية التسمية ص ٢٢٤-٢٢٥.

النص كحرف جامد وإطار ثابت ، هو المسؤول عن كثير من التناقضات التي نجدها ظاهراً بين النصوص . اما النظر اليه كرمز وإشارة الى الحقيقة وبالتالي جعل النص تعبيراً عن بعد من الحقيقة لا يكتمل الا بأمرين آخرين الاول : سائر النصوص في ذات السياق ، الثاني : سائر القواعد العقلية التي يستثيرها النص .

وخلاصة فكرتنا عن التأويل في النص الاسلامي : انه استثارة العقل ، ليصل الى وعي الحقائق ومشاهدتها عن كثب ، فهو محطة تزود للروح ومعراج التحلق للعقل ، وانما الراسخون في العلم المسلمون للحق والمؤمنون بالحق كله هم اهل التأويل . وانه يضمن خلود النصّ القرآني الذي يعتمد لغة ثبات الاطار وحركة المحتوى . وانه الجسر الموصل بين النص وبين الفهم ، لانه يسمح للاول : ان يشارك في عملية الفهم .

ويجب ان نعرف اخيراً : ان التأويل قسمان قسم يقوم بإخضاع النص للعقل والواقع ، فهو ممدوح ، مثل تفسير النص ضمن المنظومة الفكرية للشريعة ومقارنته بسائر النصوص ، ثم تطبيقه على الموضوعات الخارجية .

وقسم يقوم بإقحام الافكار في النص إقحاماً ساذجاً دون قاعدة معينة . واضفاء مفاهيم ذاتية عليه ، وهو مذموم لانه زيغ وانحراف عن وعي الحقائق حيث يقول ربنا سبحانه «**فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله**» .

٧ / المذهب القيمي وقيم الشريعة

اذا كانت الشريعة تهدف تحقيق مثل أعلى فما هي تلك المثل (القيم) ؟ وماذا تسمى ؟

قبل ان نمضي قدماً في بيان ذلك ، لا بد ان نبحث عن القوانين الوضعية في مجال هذه الأسئلة ؟

لقد اختلف فقهاء القانون في فلسفته الى مذاهب متباينة . كالمذهب الوضعي والمذهب (الاتجاه) الاجتماعي والمذهب الطبيعي ، والمذهب القيمي ..

وبالرغم من اني اجد حواراً بناء بين افكار هذه المذاهب ، وتفاعلاً نافعاً بين حقائقها . مما يسمح لي بأن اؤكد : ان لكل مذهب نصيباً من الصحة . كما نرى ذلك في البحوث القادمة انشاء الله .

بالرغم من ذلك اعتقد أن القانون ، نظام حقوقي يسعى نحو اهداف معيّنة حتى ولو انطوى على اخطاء فضيعة في الغاية أو الوسيلة أو استغل في سبيل تحقيق اهواء رخيصة .

فالمذهب القيمي (الذي يبحث عن غايات القانون) هو الاقرب الى واقع القوانين ، حيث يسعى المشرع الوضعي ، أنّى كان ، نحو تحقيق اهداف معينة نسميها بروح القانون وقيمه السامية .

أما الشريعة فانها اقرب الى القيم ويصدق فيها المذهب القيمي - ان صح التعبير - اكثر من غيره ، وذلك للأسباب التالية :

١ ـــ ان الغاية الاسمىٰ للدين هو هداية الانسان الى ربه ، والى تلك المثل العليا التي يأمر بها الله سبحانه . فالقيم هي روح الدين التي يحققها الدين بوسائل عديدة منها : التذكرة ، والتزكية ، والتعليم ، ومنها التشريع ، فليس من المعقول ان يتناسىٰ التشريع هذه المهمة الاساسية .

٢ ـــ ان الله سبحانه هو الذي علّم انبياءه احكام الشريعة ، وهو حكيم عليم فكيف يشرع حكماً بلا حكمة . أو يأمر بشيء لهواً أو عبثاً سبحانه .

٣ ـــ الدين نظام ثقافي متكامل محوره معرفة الله ومعرفة اسماءه الحسنىٰ والايمان برسله وملائكته واليوم الآخر . ويتفرع من هذا المحور سائر حقائقه ، كالبصائر الحياتية والاخلاق والتشريع . وكلما تأملنا في هذا النظام الثقافي وجدناه اقرب الى العقل ، والفطرة ، واكثر انسجاماً وتناغماً ، مما يجعلنا نزداد ثقة بأن احكام الدين تنسجم مع سائر ابعاده من اصول الدين وبصائر الحياة والاخلاق والتي هي قاعدة الشريعة وأصلها .

وهكذا نعرف ان فريضة الصلاة تذكر الانسان بربه ، وباليوم الآخر وبالرسل وبالاخلاق السامية كما تشد المسلمين الى بعضهم وتخدم اهدافاً اجتماعية كثيرة ، كذلك الصوم والزكاة و. و.

حكم الشريعة أم قيم الوحي :

ماذا يسمي القرآن الحكيم حِكم الشريعة التي تنشدها من الأحكام ؟ قبل ان نجيب عن هذا التساؤل اذكر بأمرين :

الاول : ان هناك اسماء عديدة لهذه الموضوعة عند من تناولها . فالفقهاء سمّوها قديماً بـ(مصالح الشريعة)[٢١] ، ويسميها بعض الكتاب بـ(مقاصد الشريعة)[٢٢] ، وبعضهم اسماها بـ(روح الدين)[٢٣] .

اما نحن فنرىٰ ان الاسم الاقرب الى الادب الحديث هو قيم الشريعة . لان القيمة

---

(٢١) مثلاً نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي لمؤلفه د.حسين حامد حسان .

(٢٢) هذه الكلمة جاءت اسماً لعدة كتب منها : مقاصد الشريعة ومكارمها لعلاء الفاسي .

(٢٣) مثل د. طبّارة في كتابه «روح الدين الاسلامي» .

هي الهدف المقدس الذي يسعىٰ اليه الانسان. وهي الكلمة الشائعة في فقه القانون عند بيان اهدافه(٢٤).

الثاني: ان الغفلة عن الادب القرآني وعن الكلمات التي جاءت فيه للتعبير عن مختلف الحقائق. ان هذه الغفلة سببت الكثير من سوء الفهم للدين. وفي مختلف الحقول مما يفرض علينا ان نبحث قبل الخوض في أي موضوع ديني عن المصطلح القرآني له لكي نعرف بصيرة الدين فيه.

ونعود الى التساؤل ماذا يسمي القرآن ما نعنيه بـ(قيم الشريعة)؟

قد لا نجد كلمة قرآنية تعني ذلك بالضبط بل عادة لا نجد كلمات قرآنية لمصطلحاتنا الحديثة. أو تدري لماذا؟ لأن القرآن الكريم يمضي في سياق منهجه الخاص به، ويذكر بالحقائق حسبما يعلمها رب العزة، لا حسب ما نتوهمها. وعادة تختلف تصوراتنا عن بصائر القرآن، وتتفاوت افكارنا عن حقائقه. بلىٰ قد يكون الموضوع متحداً بين ما نتحدث عنه وما يبينه القرآن. فنبحث عن الكلمة التي تشير الىٰ الحقيقة في ذات الموضوع الذي نتحدث عنه وليس عن ذات الفكرة التي نعتقد بها.

وعلى هذا يبدو لي: ان التعبير القريب من موضوعنا هو: الحكمة، حيث قال ربنا سبحانه بعد بيان جملة من قيم الشريعة ومقاصدها قال: «ذلك مما أوحىٰ اليك ربك من الحكمة..» وذلك في الايات (٢٩ ــ ٣٩) من سورة الاسراء.

اما الآيات التي تبين هذه الحكمة فهي تسمىٰ بالمحكمات التي أمرنا الله بأن نرجع اليها لمعرفة المتشابهات قال ربنا سبحانه:

«هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ امّ الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله»(٢٥).

كما تسمىٰ هذه الآيات (التي تنطوي على الحكمة) بالفرقان ـأي الآيات الواضحة التي تفرق بين الحق والباطل ـ!

اما النصوص الشرعية فانها قد تسمي هذه القيم بـ(علل الشريعة) كما نقرأها في

---

(٢٤) راجع كتاب فلسفة القانون لمؤلفه هنري باتيفول ومترجمه الدكتور سموحي فوق العادة ص ٧١.
(٢٥) آل عمران /٧.

كتاب علل الشرائع للشيخ الصدوق رضوان الله عليه. ذلك لأن هذا المصطلح كان المصطلح الشائع في ذلك العصر، فجرى التعبير به اتباعاً للعرف، وليس بصفته مصطلحاً قرآنياً. على ان المقصود من العلة ليس ما يراه أهل المنطق والفلسفة في انها السبب التامّ للظاهرة بل الحكمة التي تتحقّق عادة عند تطبيق الحكم.



الباب الثاني

القيم في

فلسفة الأخلاق



كلمة البدء

سبق الحديث عن ان روح التشريع -أي تشريع كان-تتمثل في القيم التي يستهدفها . ولذلك فان دراسة القيم تبدو ضرورية لفقه الشرائع والقوانين المختلفة . وبما ان التشريع الالهي اقرب الى القيم والغايات المثلى من أي تشريع آخر، لأنه منزل من عند الله العليم الحكيم . فان البحث عن مقاصد الشريعة الالهية وغاياتها وبالتالي قيمها ، اشد ضرورة من البحث عنها في أي قانون آخر.

وها نحن ندرس القيم على مستويات ثلاث :

الف ــ صعيد معنى القيمة . وتبيان ابعادها والعلاقة بينها وبين سائر الكلمات القريبة منها مثل المعتقد والسلوك . والاتجاه وما اشبه .

ومن ثم مصدر الشرعية في القيمة . وهل هو العقل . أم الحاجة . الموضوع أو الذات .

كل ذلك نبحثه في الفصل الاول .

باء ــ صعيد فلسفة الاخلاق (في مختلف المذاهب الفلسفية الكبرى) والتي تدرس اطاراً أعم من فكرة القيمة ولكنها انما تهدف بدراستها معرفة هدف الحياة وبالتالي القيمة الاساسية فيها .

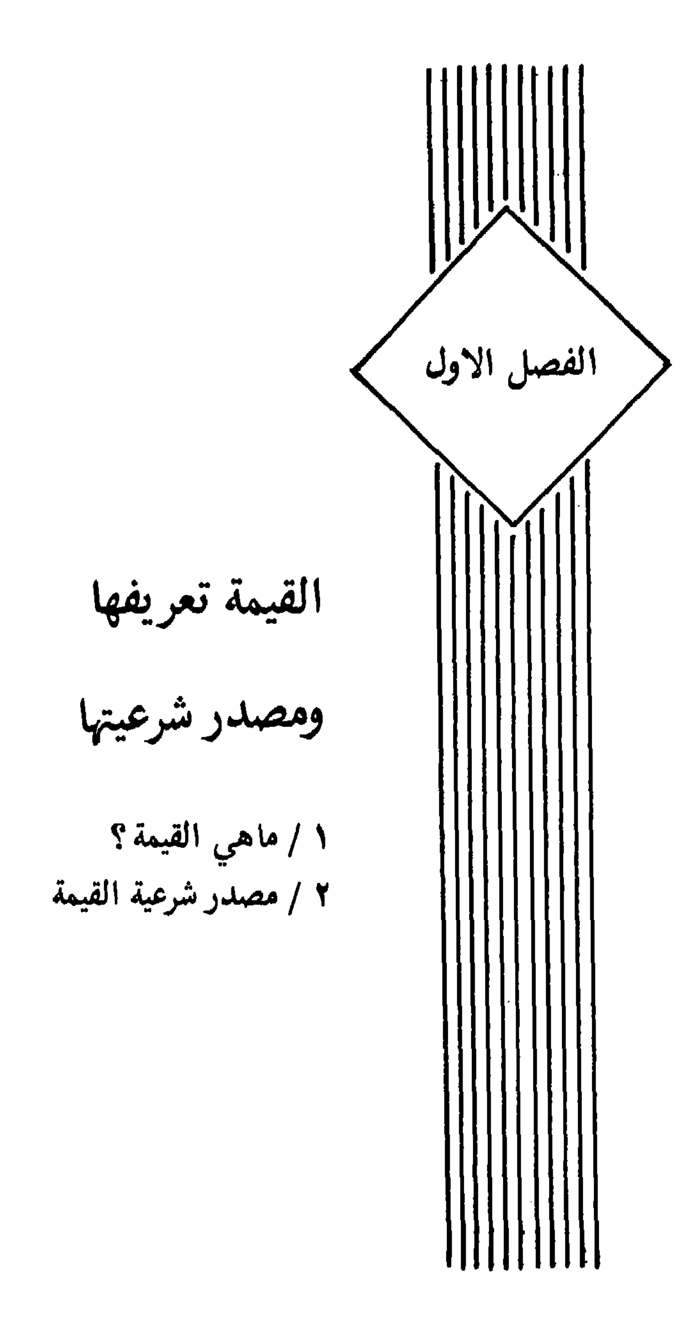
وهذا يكون في الفصل الثاني .

جيم ــ صعيد البحث عن قيمة الايمان التي نعتقد انها ذروة القيم التشريعية في الدين . وما هو حقيقته ودعائمه . وكيف نتعرف على القيمة الاسمى (من خلال معيار

الايمان) والبحوث المقارنة في التفاضل بين القيم .

ويبحث ذلك في الفصل الثالث والأخير. الذي جاء مختصراً لأننا نأمل ان نفصل القول في هذا الموضوع في الاجزاء من هذا الكتاب إنشاء الله تعالى .

وسوف يكون الفصل الثاني أوسع بسبب اهمية البحث المقارن في فلسفة الاخلاق . ولأننا عند تقييم سائر المذاهب نتحدث ـ بالطبع ـ عن الاراء التي تبدو صحيحة وموافقة مع بصائر الوحي . والله الموفق .



الفصل الاول

القيمة تعريفها ومصدر شرعيتها

١ / ماهي القيمة ؟

٢ / مصدر شرعية القيمة



١ / ماهي القيمة ؟

فيما يلي نستعرض الأسئلة التالية . ونسعى للاجابة عنها حسب المستطاع .

ما معنى القيمة . وماهي المحددات التي توضح ذلك المعنى (مما يسمى بتعريف القيمة) وماهي المفارقة بينها وبين كلمات اخرى مثل الحاجة والاهتمام والمعتقد ، والسلوك والدافع والسمة (الشخصية) والاتجاه ، هذه الكلمات التي عرفت بها القيمة عند البعض ؟

القيمة هي ايمان (قناعة) الانسان باهداف مقدسة (أو مشروعة) تعطيه معايير للحكم على الاشياء والافعال بالحسن والقبح أو بالامر والنهي .

وهكذا نستنتج طائفة من المحددات للقيمة:

اولاً : لانها تقتضي الايمان فهي شبيهة بالمعتقدات الاخرى -لانها هي الاخرى تقتضي الايمان بها- ولكنها تختلف عنها في كونها حقل خاص من المعتقدات - كما سيأتي إنشاء الله الحديث عنها .

ثانياً : لأنها اهداف (غايات) فهي تحفز الانسان و(تدفعه) وتستثير فيه الحركة نحوها فهي -اذاً- تشترك مع مجموعة مفردات من هذه الزاوية ، وان بصورة جزئية ، مثل : الدافع لان اهداف الانسان تدفعه نحو وجهة معينة . وكذلك الحاجة لانها قد تخلق هدفاً ، ومثل ، الاهتمام ، لان الانسان اشد ما يكون اهتماماً باهدافه . بالرغم من وجود مفارقات بينها وبين هذه المفردات ، سوف نستعرضها -انشاء الله تعالى- .

ثالثاً : وبما ان حقيقة القيمة -فيما يبدو لي- كونها هدف الانسان فان للإنسان نمطين من الغايات : المقدسة والمشروعة . فاما الغاية المقدسة فهي التي تعبر عن عقل الانسان المتطلّع الى الغيب ، وعن ضميره المغموس بحب الخير والفضيلة ، وأسمىٰ تجلياته عبادة الله الخالق الرازق المدبر سبحانه .

واما الغاية المشروعة . فهي الحاجات المادية التي لا تتنافىٰ وتلك الغاية المقدسة ، مثل حب الشهوات من النساء والبنين و.. و..

وفي هذا القسم تشبه القيمة «الدافع» لانها ، كما الدافع ، اعمّ من المقدس والمشروع . على ان الدافع قد يكون غير مشروع (كالدافع الى الجريمة) فيكون أعم من القيمة حيث لا يمكننا ان نسمي الدافع الى الجريمة قيمة .

رابعاً : انها تعطينا «معايير» و «مقاييس» و «موازين» (التعابير تختلف والمعنىٰ واحد) ونستطيع بتلك المعايير اكتشاف التالي :

الف ــ اختيار اقرب الوسائل الى الهدف .

باء ــ انتخاب الامثل والافضل من بين البدائل في تحقيق الاهداف .. فاذا كانت لدينا وسيلتان كلتاهما قريبتان الى الهدف ، ولكن احدهما كانت أمثل من الناحية الاخلاقية (القيمية) من الثانية انتخبناها .

جيم ــ الحكم على الاشياء أيها احسن واجمل .

دال ــ الحكم على الافعال ايها افضل وخير املاً .

خامساً : اعطاء صفة الالزام والوجوب في حياة الناس . فالفضيلة قيمة «يجب» التحلي بها ، والعدالة قيمة لازمة على الناس ، والاحسان «قيمة» ينبغي ممارستها .

سادساً : القيم المقدسة تفيض من عقل البشر ، والعقل واحد عند الجميع . فهم يشتركون فيها ويتواصلون بها ، ويتحاكمون اليها فهي قاعدتهم المشتركة ، وحصنهم المنيع ، الذي يحميهم من اعتداء بعضهم على بعض .

سابعاً : اما بالنسبة الى القيم المشروعة ، فهي تختلف من انسان لآخر ، لانها تتعلق بحاجاتهم المادية . ولكنها لا تكتسب صفة الشرعية ولا تصبح «خيراً» حسب اللغة الدينية الآ اذا خضعت لمعايير القيم المقدسة .

حوار في معنى القيمة :

كانت تلك خلاصة نظرتنا حول تعريف القيمة وينبغي لنا الان ان نتحاور مع اصحاب النظرات الاخرى لعلنا نزداد معرفة بأبعاد القيمة .

وتلك النظرات قد تختلف بسبب اختلاف الآراء في حقل مصادر القيمة أو حتى الاختلاف في حقل مذاهب المعرفة . وبالتالي لا بد ان تناقض تلك الاراء في تلك الحقول .

وقد عرّف الكثير ممن تعرض لمعنى القيمة ، عرّفوها بمفردات لا بد من مناقشتها في ضوء نظرتنا حول القيمة . وهي :

الحاجة ، الاهتمام ، المعتقد ، السلوك ، الدافع ، السمة ، (سمة الشخصية) الاتجاه .

وفيما يلي نستعرض كل واحدة من هذه المفردات والمفارقة بينها وبين القيمة .

اولاً : بين القيمة والحاجة :

هل القيمة تساوي الحاجة ؟

يرى بعض العلماء امثال (ماسلو AH - MASLOW) ان مفهوم القيمة مساو لمفهوم الحاجة ، كما يرى البعض ان للقيمة اساساً بيولوجياً فهي تقوم على الحاجة الاساسية (BASIC NEEDS) فلا يمكن ان توجد قيمة لدى الفرد الا اذا كانت لديه حاجة معينة يسعى نحو تحقيقها أو اشباعها .

ويقسم بعض الباحثين القيم - بهذا المفهوم - الى نوعين :

الف ـ اولية (PRI MARY - VALUES) تتعلق هذه القيمة بالحاجات البايلوجية .

باء ـ قيم ثانوية (SECONDALY - VALUES) وهي تهتم بالجانب الاخلاقي والاجتماعي .

الا اننا نرى ان القيمة تختلف عن الحاجة ، صحيح ان الايمان قد يضفي على حاجة من الحوائج قيمة ، ولكن القيمة اسمى من الحاجة مثلاً الصائم يحس بالجوع ويحس بالفراغ البيولوجي وبالتالي هناك حاجة تدفعه نحو الطعام ولكن القيمة التي يتحسس بها اعلى من هذه الحاجة فيكف نفسه عن الطعام .

من هنا نجد بعض العلماء امثال (ملتون روكش ROKEACH) يرى ان هناك اختلافاً بين المفهومين، فالقيم في نظره عبارة عن تمثيلات معرفية لحاجات الفرد أو المجتمع وان الانسان هو الكائن الوحيد الذي يمكنه عمل مثل هذه التمثيلات.

وفي ضوء ذلك يميز بينهما على اساس ان الحاجات تولد لدى جميع الكائنات سواءً الانسان أو الحيوان، في حين ان القيم يقتصر وجودها على الانسان[1].

والجدير بالذكر هنا ان مخ الانسان هو المخ الوحيد الذي فيه خلايا تقوم بعملية الاضفاء، (أو التمثيل)..

يقول في ذلك (هنري آرفوم) الانسان على خلاف الحيوانات مزوّد بقشرة دماغية تملك ـ فضلاً عن مراكز الاضفاء ـ عدداً يزيد مرتين على مراكز الارتباط، ومن المعلوم ان هذه المراكز الأخيرة لا توجد لدى حيوانات الدنيا، وانها قليلة العدد جداً لدى الثديات العليا. وانما لدى الإنسان ـ والانسان وحده تنفرد الارتكاسات الطبيعية التي تحددها مراكز الاضفاء بانها خاضعة لمراكز الارتباط من حيث التوجيه والكف والمراقبة[2].

ويضيف وليس من الغلوّ ان نقول: ان الانسان من الناحية الفاسيولوجية عبد قشرته الدماغية، وهذا التعلق حاسم فيما يتصل بتطوره الطبيعي مادامت القشرة الدماغية التي لا تتجدد تؤلف الحد النهائي في نمو الحياة «ويقول: الانسان هارب من الحياة ولاجئ الى التجريد وان ذكاءه التقني ينسف القيم المشخصة والغريزية جميعاً»[3].

حتى لو افترضنا بأن الحاجة هي وراء القيمة (هذه كفرضية سوف نثبت بطلانها فيمايلي من البحوث) حتى لو افترضنا ذلك فان هذه الحاجة تتحول في دماغ الانسان الى حاجة روحيّة، أو الى نوع من التمثيل المعرفي لكي تتحول الى درجة القيم.

اذن فالطعام قد يتحول ـ عند الانسان ـ الى قيمة، بينما يبقى عند الحيوان حاجة مادية، ومن هنا نعرف: ان الحاجة قد تكون مصدر «قيمة» ولكنها لن تكون (ذات

---

(١) ارتقاء القيم، دراسة نفسية: تأليف د. عبد اللطيف محمد خليفة ص ٤٢ والكتاب مطبوع في سلسلة عالم المعرفة. وهو ينقل ذلك عن بعض المؤلفات الانكليزية، ولاحتواء هذا الكتاب على حشد كبير من المصادر العربية والاجنبية فسوف نعتمد عليها في هذا الفصل كثيراً.

(٢) فلسفة العمل، المطبوع في سلسلة زدني علماً ترجمة عادل العوّا ص ٦٩.

(٣) المصدر ص ٧٠.

القيمة) وهي -الى ذلك- مصدر واحد بينما المصدر الثاني والاهم للقيمة هو احساس الانسان بالكرامة.

ثانياً: بين القيمة والدافع:

ما هو الدافع؟ انه توتر داخلي يحرك الانسان نحو هدف معين، بينما القيمة، هي ذلك التصور القائم خلف هذا التوتر.

فالقيمة تصبح مصدراً للدفع وللحفز، بينما قد تصبح مصدر الدفع الحاجة الطبيعية، يقول د.خليفة: وفي ضوء ذلك يتضح ان هناك فرقاً بين مفهوم القيمة ومفهوم الدافع.

فالدافع هو حالة توتر أو استعداد داخلي يسهم في توجيه السلوك نحو غاية أو هدف معين.

اما القيمة، فهي عبارة عن التصور القائم خلف هذا الدافع(٤). ولكن البعض رأى ان القيمة هي ذاتها الدافع فمثلاً (ويلسون) توصل من خلال دراساته الى ان هناك ارتباطاً مرتفعاً بين الدافع للأمن (safety - motive) وقيمة الامن القومي (national - security)(٥).

بلى قد يكون الدافع قيمة (فيختلط علينا مفهوم الدافع ومفهوم القيمة) الّا ان الدافع حالة شعورية تدفع الكائن الحي نحو هدف معين، وانه أحد المحددات الاساسية للسلوك، ولكن القيمة نوع (من الدافع) مطلق ويتسم بالوجوب(٦) فالدافع يأتي نتيجة القيمة (وليس هو القيمة)، فمن يؤمن بالعدالة (كقيمة) يجد في ذاته دافعاً نحو تطبيقها والعلاقة بين الدافع والقيمة هي العلاقة بين الجوع وبين الاحساس به الذي يجعله دافعاً نحو الطعام.

وقد لا يكون الدافع قيمة، بل شهوة، كالدافع نحو الجريمة، وقد لا تدفع القيمة صاحبها، كما إذا كانت القيمة عنده ضعيفة، أرأيت الذي يؤمن بالعدالة ولكن لا يندفع نحو تطبيقها؟.

---

(٤) ارتقاء القيم ص ٤٤.

(٥) المصدر ص ٤٣.

(٦) المصدر.

ثالثاً : بين القيمة والاهتمام :

الاهتمام اخصّ من القيمة ، حيث ان الاهتمام هو الرغبة في شيء ، ولكن هذه الرغبة قد لا تكون قيمة .

من هنا يفرق بعضهم بين الإهتمام والقيمة على اساس «ان الاهتمام هو أحد المظاهر العديدة للقيمة ويساعد في توجيه الفعل وتحقيق الذات وان مفهوم الاهتمام أضيق من القيمة فهو لا يتضمن ضرباً من ضروب السلوك المثاليّة أو غاية من الغايات ، كما انه من الصعب القول بأن الاهتمام معيار، له صفة الوجوب التي تميز بها» .

ثم ان القيم تتميز عن غيرها من المظاهر الشخصية مثل الميول فتجد ان القيم تهتم بالاهداف البعيدة العامة كما انها تترتب فيا بينها ترتيباً هرمياً أي ان بعض القيم يسيطر على غيرها أو يخضع لها ، فالفرد يحاول ان يحقق قيمه جميعاً ولكن إذا حدث تعارض بينها فأنه يخضع بعضها للبعض الآخر وفقاً لترتيب خاص به(٧) .

وثم ميزة اخرى للقيمة ، وهي انها ابطئ في التغيير من الاتجاهات والميول ، ومن الضروري ان ننظر الى القيم على اساس انها لا تعكس مجرد حاجاتنا واهتماماتنا الخاصة ولكنها تعكس أيضاً ما يثبت ويعاقب عليه المجتمع(٨) .

وبكلمة القيمة تخلق -عند الانسان- درجة عالية من الاهتمام ، ولكنها تتصل عادة بكرامة الانسان ، وباحساس فوق طبيعي عنده . وهكذا تختلف عن الاهتمام في الامور التالية :

١ ــ الاهتمام قد يكون بشيء غير ذات قيمة كاهتمام المجرم بجريمته .

٢ ــ الاهتمام لن يصنع معياراً لمعرفة الحسن عن القبيح .

٣ ــ الاهتمام -عادة- شخصية ، بينما اغلب القيم عامة ، ولذلك تصبح اساساً لحكم اجتماعي (مثل القانون أو العرف) .

٤ ــ الاهتمامات قد تتناقض ، بينما القيم تتسلسل هرمياً .

٥ ــ بلى القيمة توجب اهتماماً بالغاً ، ولكن ليس كل اهتمام ناتج عن قيمة .

---

(٧) المصدر ص ٤٥ و٤٦ .

(٨) المصدر.

رابعاً : بين القيمة والسمة :

ما هي السمة (trait) ؟

السمة : هي ملامح شخصية الانسان من حيث العموم، وقد صنف (جيل فورد- guil ford) صنف ملامح الشخصية الى سبع فئات من السمات تشكل من حيث المجموع شخصية الانسان وهي : الاتجاه، والميول، والمزاج، والحاجات، والاستعدادات بناء الجسم (morrhology)، وظائف الجسم[٩].

وحيث ان من ملامح شخصية الانسان، اتجاهاته وميوله، وهي تتصل بالقيمة (حيث ان القيمة تحدد اتجاه الفرد وميوله) فان علاقة القيمة وسمة الشخصية هي علاقة الجزء بالكلّ، وسوف نعود قريباً بإذن الله تعالىٰ الى الحديث عن العلاقة بين الاتجاه والقيمة.

وفيا يتصل بالعلاقة بين مفهوم الاتجاه وبين مفهوم القيمة، يرىٰ د. خليفة :

القيمة اكثر تحديداً ونوعية من السمة، وتشتمل عادة على جانب إيجابي وآخر سلبي، كما تتسم القيم بإمكانية تغييرها[١٠].

وهكذا يرىٰ البعض انّ تغيير السمة اصعب من تغيير سمة الشخصية :

«فحينما يتحدث المعالجون السلوكيون عن آثار العلاج السلوكي على العادات والحاجات والقيم والسلوك والاتجاهات، فانهم نادراً ما يتحدثون عن آثار هذا العلاج على السمات[١١].

بل لان السمة ذات مكونات شتّىٰ، فتغييرها اصعب من تغيير القيمة التي هي واحدة من مكونات السمة فقط.

وهكذا قد تكون السمة نابعة من القيمة، واذا زادت علاقة الانسان بقيمة فان القيم تحيط بحياة الانسان وتتحول الى صبغة عامة لحياته، وسمة عامة لشخصيته بحيث

---

(٩) المصدر ص ٤٦.

(١٠) المصدر ص ٤٧.

(١١) المصدر ص ٤٧.

تؤثر على سائر ملامح شخصيته وسماته، مثلاً قد يكون الشخص بطبعه سريع التأثر، شديد الغضب ولكن بقيمة يصبح من نوع آخر، يصبح رجلاً حليماً، ويخضع مزاجه لعقله، وقيمه، كما نجد عند المؤمنين.

وأخيراً السمة - فيما يبدو - حالة فطريّة طبيعية لا واعية في الاغلب، بينما القيمة حالة عقلائية واعية.

خامساً: بين القيمة والمعتقد (blief):

من الطبيعي ان الفجوة تتقارب بين القيمة والمعتقد، لأن كلاً منها يقوم بثلاثة أدوار مهمة:

الف ـ تمييز الحق عن الباطل.

باء ـ تحديد ما هو حسن عن ما هو قبيح.

جيم ـ الترغيب في بعض الافعال والتحذير من البعض الآخر.

وهكذا تشترك القيمة والمعتقد في هذه المهمّات الثلاث، إلّا اننا قد نميز القيمة عن المعتقد، بأن القيمة هي واحدة من مظاهر الاعتقاد، ذلك ان اهم خصيصة للمعتقد هي بيان الحق والباطل بينما أهم فائدة للقيمة بيان ما ينبغي فعله أو ينبغي تركه، وهذه الفائدة مترتبة على تلك الخصيصة.

يقول د. خليفة: في ضوء ذلك يتبيّن ان القيم تتمثل في مجموعة من المعتقدات الشائعة بين اعضاء المجتمع الواحد، وبخاصة فيما يتعلق بما هو حسن أو قبيح، بما هو مرغوب أو غير مرغوب، بمعنى آخر هي عبارة عن نظام معقد يتضمن احكاماً تقليدية[١٢] إيجابية أو سلبية تبدأ من القبول الى الرفض، ذات طابع فكري ومزاجي نحو الاشياء، (موضوعات الحياة المختلفة بل ونحو الاشخاص).

وتعكس القيم اهدافنا، واهتماماتنا، وحاجاتنا، والنظام الاجتماعي والثقافي الذي تنشأ فيها لما تتضمنه من نواحي دينية واقتصادية وعلمية.

من هنا يفرق بعضهم بين القيم والمعتقدات على اساس ان القيم تشير الى الحسن

---

(١٢) المصدر ص ٤٨ نقلاً عن أبو النيل - في دراسات مصرية وعالمية.

مقابل السيء (good - bad).

اما المعتقدات فتشير الى الحقيّة مقابل الزيف (true - false) فالمعارف في القيم تتميز عن باقي المعارف الاخرى في الخاصية (التقييمية) حيث يختار الشخص في ضوء تقييمه ما هو مفضل أو غير مفضل بالنسبة اليه، كما انها ليست مرادفة للمعتقدات أو الاهداف ولكنها تدور حول المعتقدات أو الاهداف التي يتبناها الفرد، ويمكن تصورها في ضوء متصل المقبول المرفوض[١٣] أي نظام المقبول، المرفوض وبكلمة: القيمة هي الايمان بالهدف. وما يتبع هذا الايمان من خصائص بيناها سلفاً بينما المعتقد هو مطلق الايمان بشيء فالقيمة اخصّ (أضيق نطاقاً) من المعتقد.

سادساً: بين القيمة والاتجاه:

قبل كل شيء، لابد ان نبين تعريف الاتجاه، فبالرغم من عدم ذكر تعريف محدد لهذه الكلمة، الا انني اتصور ان معنىٰ الاتجاه هو مجموعة مواقف للانسان في الحياة تكشف عن وجهة حياته، فمثلاً قد يكون لك موقف محدد حول قضية، وموقف آخر حول قضية اخرىٰ، وموقف ثالث حول قضية ثالثة، لو اجتمعت هذه المواقف وانتظمت الى بعضها بحيث يكون المواقف الثلاث متقاربة متناغمة. تشكل هذه نظاماً من المواقف وتسمىٰ بالاتجاه (أي الاتجاه العام لحياتك).

فما الفرق -إذن- بين الاتجاه وبين القيمة، يبدو لي ان هناك فرقين اساسيين:

الاول: انه كما ان الاتجاه منظومة من المواقف فان القيمة هي منظومة من الاتجاهات، إذن ان الاتجاه اضيق مدىٰ من القيمة التي هي أوسع مدىٰ.

فالاتجاه قد يكون مثلاً في السياسة أو في الاجتماع أو في الدراسة أو في أي حقل آخر من حقول الحياة، بينما القيمة هي تلك الحالة التي تحدد اتجاهات الانسان المختلفة، وفي مختلف ابعاد الحياة وحقولها.

الثاني: الاتجاه حالة سلوكية فهو منظومة من المواقف، بينما القيمة حالة نفسية، ايديولوجية، عقلية، فهي -في حقيقته- ايمان بمنظومة من الاهداف والغايات وبالتالي

---

(١٣) المصدر ص ٤٨ نقلاً عن مصادر اجنبية.

القيمة هي روح الاتجاه ، فاذا سألت عن شخص لماذا اتجاهك السياسي معتدل ؟ يقول لأنني اؤمن بقيمة العدل ، فالاتجاه السياسي حالة سلوكية تصنعه قيم الانسان .

فالاتجاه سلوك بينما القيمة محدد للسلوك وموجه للسلوك . ومن هنا يقول البعض : القيم محددات لاتجاهات الفرد فهي عبارة عن تجريدات وتعميمات تتضح من خلال تعبير الافراد عن اتجاهاتهم حيال موضوعات محددة[١٤].

من هنا قد يتدخل في صنع القيم نوع من التمثيل المعرفي واضفاء القدسية ، بينما لا نحتاج الى ذلك في الاتجاه .

على إننا اكدنا ـ عند الحديث عن مصدر القيم ـ ان القيم في الاغلب نابعة من عقل الانسان ، وليس بالضرورة ان تنشأ من تجريدات ناشئة من التجارب .

ويرى د . خليفة : ان هناك سلماً يبدأ بالمعتقدات وينتهي بالشخصية ؛ ويمر عبر الاتجاهات والقيم فيقول : ويمكن النظر الى الاتجاهات والقيم في ضوء مستويات مختلفة تمتد من الخصوصية الى العمومية ، فالمستوى الاول يتمثل في المعتقدات والثاني في الاتجاهات ثم المستوى الثالث حيث توجد القيم ثم المستوى الرابع والاخير ويتمثل في الشخصية[١٥].

ولنا ملاحظة هي : ان المعتقدات هي خلفية القيم في الاغلب اما الاتجاهات فانها تأتي رتبة بعد القيم ، حيث ان القيم هي التي تفرز الاتجاهات ، اما الشخصية فهي كما سبق في سمة الشخصية ـ عبارة عن مجموعة عوامل منها تأثير القيم والمعتقدات .

إذن لا يمكننا ان نعتبر المعتقدات مؤثرة في الاتجاهات بصورة مباشرة وذلك عبر القيم .

بلى : نستطيع ان نقول بكل تأكيد : ان القيمة بناء اكثر عمومية من الاتجاه ، فقد تكون القيمة عبارة عن مجموعة من الاتجاهات المرتبطة فيما بينها (منظومة من الاتجاهات) .

ويقول د . خليفة :

ومنظور معالجة القيم من خلال الاتجاهات ، مازال قادراً على التمكن من دراسة القيم

---

(١٤) المصدر ص ٤٩ نقلاً عن مصادر اجنبية .

(١٥) المصدر ص ٥١ .

بفاعلية، فهي عبارة عن مفاهيم تختص بغايات يسعى اليها الفرد، كغايات جديرة بالرغبة، سواءً كانت هذه الغايات تتطلب لذاتها، أم الغايات أبعد منها. وتأتي هذه المفاهيم من خلال دفاع ديناميكي بين الفرد بمحدداته الخاصة، وبين نوع معين من انواع الخبرة، وتتكشف دلالة هذه القيم فيما تمليه على محتضنيها من اختيار توجه معين في الحياة، بكل عناصره المختلفة، من بين توجهات اخرى متاحة، توجه يراه جديراً بتوظيف امكانياته المعرفية والميدانية والسلوكية(١٦).

ويبدو لي بأن دراسة القيم من خلال الاتجاهات تتصل بنظرية: ان القيم تجريد للجزئيات فهي متصاعدة، ابتداءً من الحس الجزئي ثم التعقل الكلي ولكننا بيّنا ـ عند الحديث عن مصادر القيمة ـ ان القيم تبدأ من معرفة عقلانية كلّية ثم تطبق على الجزئيات (وليس من تصعد من الجزئي الى الكلي عبر التجربة) فالهدف العام الذي يختاره الانسان يحدد اتجاهاته وليس العكس، تماماً كمن يختار الوصول الى مدينة ثم يختار الطريق اليها عبر خطوات متدرجة. فالخطوات اتجاهات البشر بينما الوصول الى المدينة قيمته.

ويفرق البعض بين القيمة والاتجاه، بأن القيمة غاية نهائية والاتجاه حالة وسيلية، وبالرغم من صحة هذه المفارقة، إذ ان القيمة حالة مطلقة، بينما الاتجاه أضيق منها مدى. ولكن هذا الفرق ليس الفرق الاهم انما الفرق الاهم والحاسم بين القيمة والاتجاه هو ان الاتجاه حالة عملية قد تنشأ من قيم الانسان وقد تنشأ من دافع مادي محض كالإكراه، بينما القيمة هي حال نظرية نفسية عقلانية وروحية توجه الانسان الى وجهة معينة، فالاتجاه حركة محتواها قد تكون القيم وقد يكون دافعاً آخر.

اما (هولندر) فأنه يفرق بين القيمة والاتجاه بما يرجع الى المظاهر الخارجية للفرق الاساسي الذي بيناه آنفاً ويلخصها في النقاط التالية:

الف ــ القيمة هي المكونة الاساسي للاتجاهات وتمثل منظومة من الاتجاهات.

باء ــ الاتجاهات اكثر قابلية للتغيير من القيم بسبب الثبات النسبي للقيم.

جيم ــ قد تمثل القيمة الواحدة إتجاهات متعددة فقد تعني قيمة العمل التنافس أو

---

(١٦) المصدر ص ٥١ نقلاً عن (حسين محي الدين أحمد) في كتابه «العمر وعلاقته بالابداع لدى الراشدين» ص ٥١.

التعاون .

ويبدو لي ان هذا الفرق الأخير فرق مهم . فالقيمة باعتبارها محتوى قد لا تفرز اتجاهاً معيناً بل قد تتقولب القيمة ضمن اتجاه يختلف من فرد الى آخر حسب تفسيره للقيمة وحسب تحديده للمصداق الذي يجب ان تتجسد القيمة فيه[١٧].

واما (ميلتون روكش) فهو يبين الفوارق بين الاتجاه والقيمة ضمن النقاط التالية :

الف ــ الاتجاه منظومة من القيم في موضوع واحد .

باء ــ تتركز القيمة على الاشياء والمواقف ، ويتركز الاتجاه حول موقف او موضوع محدد .

جيم ــ القيمة معيار، بينما الاتجاه ليس كذلك ، انما الاتجاه حركة ، اما القيمة فهي معيار للحركة .

دال ــ عدد القيم اقلّ من عدد الاتجاهات . لان مصدر القيم عقائد الشخص التي تتصل بغايات السلوك ، بينما مصدر الاتجاه التعامل مع الاشياء والمواقف .

هاء ــ القيم تؤثر اكثر من الاتجاه في النسق المعرفي للشخص وفي المركزية .

واو ــ مفهوم القيم اكثر دناميكية من الاتجاه، حيث ترتبط بالدافعية بصورة مباشرة .

زاء ــ القيم ترتبط بتحقيق الذات اكثر من الاتجاه[١٨].

ونلاحظ بأن هذه الفوارق كلها تعابير عن حقيقة واحدة وهي ان القيمة روح الاتجاه والاتجاه إنما هو الجانب الفعلي للقيمة والقيمة من هنا اكثر شمولية وثباتاً وتأثيراً على الشخصية وعلى معرفة الانسان .

والقيمة بناءً على ذلك تمثل الغاية ، تكون معياراً للمواقف العديدة .

بهذه الكلمة نستطيع ان نختصر الفوارق بين الاتجاه والقيمة .

---

(١٧) المصدر ص ٥٢ .

(١٨) المصدر ص ٥٢-٥٣ .

سابعاً : بين القيمة والسلوك (behavior) :

السلوك -كما نعرف- مجمل مواقف الانسان واتجاهاته وتجلّيات شخصيته العملية ، وبعض الباحثين بدؤوا يدرسون القيم من خلال السلوك ، باعتبار ان القيم تؤثر في السلوك ، وقسموا القيم الى ثلاث فئات رئيسية :

الف ـــ القيم العاملة : التي تؤثر على نوع من السلوك التفضيلي ، أي السلوك الذي يرغب فيه الانسان ويختاره بين مجموعة من الفرص المتاحة .

باء ـــ والقيم المتصورة أو الرمزية : التي تنكشف وتتبين من خلال التصورات المثالية .

جيم ـــ والقيم الموضوعية : ولعل معناها ما تظهر في المواقف تجاه الاشياء وتجاه الاشخاص .

ويرى البعض : ان القيمة مفهوم أو تصور للاشياء المرغوبة ، ويشعر الفرد من خلاله بالإلزام أو الدافع لاختيار مهنة معينة دون اخرى ، فهي معايير لاصدار أحكام الفرد على مدى مناسبة السلوك . كما انها تحدّد توجهات الفرد نحود الفعل ، وقد تكون واضحة فيستدل عليها من خلال التعبير اللفظي للفرد ، وقد تكون ضمنية أو كامنة فيستدل عليها من خلال سلوك الفرد وافعاله .

من هنا : ارتبطت دراسة القيم بدراسة السلوك ، باعتبار السلوك يكشف عن قيم الفرد . ولكن البعض قد اخذ على هذه النظرية بأن السلوك لا يعبّر تعبيراً دقيقاً عن القيم ، فالتعريف الملائم للقيم يجب ان يقوم على اساس نظري تجريبي في آن واحد ، حيث النظر اليها على انها بناء افتراضي ويستدل عليها من السلوك اللفظي وتشير الى تصور الفرد للعالم الذي يحيط به وعلاقته به ، بالاضافة الى ان هناك متغيرات اخرى يمكن ان تؤثر في هذا السلوك فتجعله متسقاً أو غير متسق مع القيمة التي يتبنّاها[١٩].

في توضيح هذا النص نقول : ان السلوك قد لا يعكس القيم لان الانسان قد يسلك طريقاً يرى انه مخالف لقيمه التي يتبنّاها ويؤمن بها ، اما بسبب ضغط أو بسبب اهمال

(١٩) المصدر ص ٥٥ .

لقيمة أو بأي سبب آخر.

بلى السلوك عادة يكون معبراً عن قيم الانسان، ولكن في بعض الاحيان لا يكون كذلك خصوصاً عند الذين تحصل عندهم حالة فصام بين قيمهم وبين سلوكهم.

ثم ان الكثير من الانماط السلوكية التي يصدرها الفرد، وهو بصدد التعامل مع المواقف الاجتماعية المختلفة، انما تقف كدالة لما حددته الثقافة على انه اسلوب مرغوب فيه اكثر من انها دالة لما يتمثله الافراد من قيم يرونها جديدة باهتمامهم.

بتعبير آخر: ان السلوك محصلة للتفاعل بين اتجاهين أحدهما نحو الموضوع والثاني نحو القيم، فالسلوك لا يتحدد فقط بواسطة القيم ولكن الى جانب ذلك توجد الحاجات والظروف الموقفية.

بلى نستطيع ان نقول بأن السلوك قد يكون تفسيراً خاطئاً للقيم، فالرجل مثلاً يحمل قيم العدالة، ولكنه يظلم لخطأ في تفسير العدالة فاذا رأينا شخصاً يظلم لا نستطيع ان نقول بأنه يؤمن بالظلم ـ كقيمة ـ ولكنه قد يفسر الظلم بالعدالة، فكيف يمكن ان يكون السلوك تعبيراً دقيقاً عن القيم؟

من هنا يعرف البعض القيم: بانها مفهوم يدل على مجموعة من الاتجاهات المعيارية المركزية لدى الفرد في المواقف الاجتماعية فتحدد له اهدافه العامة في الحياة والتي تتضح من خلال سلوكه العملي واللفظي[٢٠].

ويبين د. خليفة: سبع محددات للقيم (معرفات لها) كما يلي:

١ ـ انها محك نحكم بمقتضاه ونحدد على اساسه ما هو مرغوب فيه أو مفضل في موقف توجد فيه عدة بدائل.

٢ ـ تتحدد من خلالها اهداف معيّنة أو غايات ووسائل لتحقيق هذه الاهداف أو الغايات.

٣ ـ الحكم سلباً او ايجاباً على مظاهر معينة من الخبرة في ضوء عملية التقييم التي يقوم بها الفرد.

٤ ـ التعبير عن هذه البدائل في ظلّ بدائل متعددة أمام الفرد وذلك حتى يمكن

---

(٢٠) المصدر ص ٥٥.

الكشف عن البدائل عن خاصية الانتقائية التي تتميز بها القيم .

٥ ــ تأخذ هذه البدائل احد اشكال التعبير الوجوبي مثل : يجب ان أو ينبغي ان حيث يكشف ذلك خاصية الوجوب او الالزام التي تتسم بها القيم .

٦ ــ يختلف وزن القيمة من فرد لآخر بقدر احتكام هؤلاء الافراد الى هذه القيمة في المواقف المختلفة .

٧ ــ في ضوء ذلك تمثّل القيم ذات الاهمية بالنسبة الى الفرد وزناً نسبياً اكبر في نسق القيم وتمثل الاقل اهمية وزناً نسبياً اقلّ في هذا النسق(٢١) .

---

(٢١) المصدر ص ٦٠.

٢ / مصدر شرعية القيمة

سوف نتحدث في فصل قادم إنشاء الله تعالىٰ -عن فلسفة القيم بين الذات والموضوع. حيث اختلف الفلاسفة: حول ما اذا كان الخير خيراً لأنه خير أم لأني اراه كذلك.

فبينما ربط بعض الفلاسفة القيم بالذات نجد آخرين ربطوها بالموضوع (المطلق).

والذين ربطوها بالذات لم يعتقدوا بنظام داخلي للافضليات. اما الذين اعتقدوا بأن القيم العليا موجودة بصورة مستقلة عن ذات البشر، فقد قادتهم هذه الرؤية الى فلسفة الاخلاق العلوية في بحث القيم كما الى وجود القوانين المطلقة في بحث فلسفة القانون.

وفيما يلي نتحدث عن نقد نظريات القيم الذاتية، والتي يبدو -ان اكثر النظريات الشائعة في بحث القيم، تميل اليها.

يقول اسبنيوزا: نحن لا نرغب في الشيء لكونه خيراً وانما يكون الشيء خيراً لأننا نرغب فيه.

ويقول سانتيانا:

انه لا توجد أي قيمة منفصلة عن تقديرنا لها كما انه لا يوجد أي خير منفصل عن تفضيلنا له على عدمه أو على نقيضه[٢٢].

---

(٢٢) القيم الواقعية الجديدة ص ٣١١.

يقول بيري : «ان الشيء الذي تطيب رؤيته وليس الشيء الذي يحسن اعتقاده هو الذي له قيمة جمالية»[23] .

والسؤال هو لماذا نرغب في اشياء ولا نرغب في غيرها ، هل لانها نافعة أو جميلة ؟ أم بلا معيار؟ وما الذي جعل هذا المعيار معياراً ؟ .

ثم هل القيمة الجمالية أو غيرها هي القيمة التي يتحسّس بها الانسان نفسه أم الآخرون ايضاً ـ إذا احسوا بها اصبحت ذات قيمة .

ثم ان الاعتراف بوجود الاشياء والاحياء الا يعني الاعتراف بقيمتها في ذاته .

أليس هذه النظرية هي نظرية جاهلية تنبع من الكفر بسائر الاشياء فقط الذات هي التي تعترف بها .

انطلاقاً من هذه الحقائق ، نقول :

اولاً : إن المبدأ الذاتي في تقييم القيم في حيال المبدأ الموضوعي هو المسؤول ـ فيما يبدو ـ لكثير من سلبيات المادية ... بل لعلها هي أزمتها الكامنة التي لا يجدون لها حلاً . كيف ذلك ؟ .

الهيجلية مثلاً : ترى ان مبدأ الحق هو إرادة الانسان الذاتية ، ولكنه يتوسّل بمنطقها الجدلي لينتقل عن هذا الاطار الى الاطار الكلي ـ وهو ارادة الخير (الكليّة) والاحساس باحترام الآخرين . وذلك عبر ايجاد تناقض بين ارادة الذات وارادة الكل وبالجمع بينهما تنشأ الارادة المطلقة حيث تخضع الارادة الذاتية للارادة الكلية (الموضوعية) اختياراً لكي تتحقق الارادتان معا .

اما طريقة الجمع بينهما بالطباق (ثالث مبادئ المنطق الجدلي) فهو غير ضروري ، لانهما مجموعان سلفاً . وذلك ضمن مبدأ أسمىٰ وهو مبدأ الخير والمطلق ، وهو ارادة الله سبحانه الذي خلقني وجعل لي حقوقاً ، وخلق الآخرين وجعل لهم كذلك حقوقاً مماثلة ، بلىٰ لأن ارادة هيجل الآّ يشرك هذا المبدأ في منطقه اضطر الى اختلاق هذا المنطق الجدلي لحل مشاكله ، ونتساءل هل لهذا المنطق الجدلي من البرهان ما ليس لمبدأ الخير المطلق حتى يكون هذا دليلاً على ذلك ؟ كلا .

---

(23) المصدر ص ٣٠٩.

ثانياً : هذه الجدلية لا تعترف وبصورة حاسمة بحق لأيّ شيء سوى الانسان. (حقوق الحيوان مثلاً) ولكن ذات الطباق الجدلي الذي اثبت به قيمة الارادة المطلقة (بعد الارادة الكلية) يمكن اجراءه لاثبات حقوق سائر الكائنات، صحيح انها لا تملك ارادة وبذلك لا تستحق حقاً، ولكنها تملك وجوداً وللوجود حقوق بقدره حسب وجداننا الذي به اعتقدنا بالحق لصاحب الارادة ؟.

وبتعبير آخر : لماذا آمنا بحق صاحب الارادة؟ أليس بالوجدان، فكيف نطق الوجدان لحظة ثم سكت؟ الا يمكن استنطاقه، وكيف ان مجموعة من القواعد المترتبة على ذلك الوجدان حجة وليس ذات الوجدان حجة، ومثل هؤلاء، مثل من استنبط ماء ثم اجراه عبر سواقي في مزرعة، فلما نقص الماء اخذ يرشّ على سائر الارض منه رذاذاً، فقيل له الا تستنبط الماء من بئر جديدة؟ فقال: لا إنما الماء فقط هو الذي ينبع من البئر الاولى كلا الماء هو الماء، والبئر هي البئر، والقدرة على استنباط الماء موجودة دائماً. فلا داعي لذلك النبع والاكتفاء برذاذ الماء بل في بعض الاحيان بخيال الماء، أليس كذلك ؟.

ثالثاً : النظرية المادية تبدأ من محيط ضيق ولكنها لا تلبث او تتوسع بطريقة غير منتظمة، ولا مبرّرة، فتقع في تناقضات كثيرة، وعادة تتوسل ببعض التعميمات غير المبررة لحل الاشكالية، بينما النظرة الاسلامية (الالهية) تبدأ بالايمان والاعتراف بكل الحقيقة. وتجعل للحقيقة اطاراً كبيراً وواسعاً (الروح، العقل زائد العاطفة، الانسان زائد الكائنات).

فلا تناقض ولا صراع ولا محاولات حل لهما.

والمشكلة الكبرى عنده هذه المذاهب عدم قدرتها على ايجاد اساس متين للاخلاق، ولحقوق الانسان، بل حقوق سائر الكائنات (الاحياء أو الاشياء).

فعلى(نظرية الاهتمام)، عند بيري، ونظرية «الارادة الحرة» عند هيجل ونظرية «أنا» الوجودية ما هو اساس الاخلاق والاعتراف باهتمامات الآخرين وبإراداتهم وبوجوداتهم ؟.

ان هذه النظريات تجعل الذات محور وجود العالم.

اما الآخرون فيصبح وجودهم ثانوياً، انما يبرر وجودهم من خلال وجود «انا» لأنهم ينفعونه، أو لأنه من دونهم لا يجد «أنا» من يؤنسه وهكذا.

وهذا التبرير -حتى لو كان مقنعاً- يجعل الانسان يفضل مصالحه الذاتية على مصالح الآخرين. ويرى ان وجوده هو الاولى، فيصبح التناقض والصراع سمة العالم بينما الاخلاق بحاجة الى قوة كبيرة لتبريرها.

وقد سعى الانبياء والاوصياء -عليهم السلام- من اجل تطهير النفس البشرية من الانانية، ودفعها الى مستوى العيش مع الاخرين.

وكانت نتيجة ذلك كله ان تربّت البشرية على قيم الخير (وتحولت الى اعراف وقواعد قانونية ومناهج -تربوية).

. ولكن الفكر المادي جاء يوجه تيار الثقافة الى الجهة المعاكسة تماماً، فهل لأنهم بعد ان اشبعوا بتلك القيم لم يعودوا يحسون بالحاجة الى الدين الذي كرّسها في نفوسهم (كما يزعم البعض)[٢٤].

أو لأن امكانات العلم والتقنية الحديثة اطلقت شهوات البشر من عقالها الديني وجاء الفلاسفة يبررون ذلك الانفلات (لانهم كانوا عادة يمثلون روح مجتمعاتهم والوجهة العامة فيها).

أو لأن الصراع بين الدين والعلم الذي سببه جمود الكنيسة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر انعكس على التيار العام للفلاسفة بحيث لم يعد الفيلسوف حكيماً الّا اذا تجرد عن الدين (كما كان الامر بعكس ذلك في القرون الوسطى تماماً).

وانّى كان السبب فإن فلاسفة القرنين الأخيرين -ساروا في الاتجاه المعاكس تماماً لحركة الا[illegible]اء -عليهم السلام-.

وكانت النتيجة انهم حبّذوا الكفر على الايمان كيف؟

جوهر الكفر هو انكار الشيء بما له من ابعاد وظلال وحقوق بينما الايمان اعتراف به. واتجاه العلم الذي يجعل القيمة ذات الانسان يكفر -في البدأ لا اقل- لكل شيء وراء الذات.

وفي الواقع انما ينكر الانسان شيئاً لكي ينكر حقه عليه ويتخلّص -بالتالي- من أي التزام نحوه والفكر المادي سابقاً كان ينكر وجود الشيء لكي لا يلتزم تجاهه بحق. لان

---

(٢٤) يراجع فلسفة الاخلاق في الفصول الاخيرة.

الانسان كان يعرف ـ فطرته ـ ان الاعتراف بالشيء اعتراف بحقه ولكنه اليوم ينكر هذا التلازم ويقول: من قال ان القيمة تنبع من وجود الاشياء ومن قال الاعتراف بالشيء يورث التزاماً كلا انما القيمة نفسك ولا غير.

ويبدو ان التطور الطبيعي للفكر المادي يقودنا الى الوجودية الملحدة التي تبلورت عند (هايديغر وسارتر) وزعمت ان اصل القيم «انا» وجودك ووجودي (نفسك ونفسي).

وهذا تطور طبيعي لعملية القلب التي قام بها «كانت» حيث اراد ان يجعل النفس مصدر القيم ـ كما فعل غاليلو حيث جعل الشمس محور الوجود ـ من هنا رأى «روبر» ان الوجودية، مفهوم كانتي جداً من حيث «صورتيه» فالموجود هو المصدر الوحيد للقيم، وهو ما يماثل عند «كانت» الارادة الحسنة[٢٥].

وهذا هو مأزق المادية ـ اذ حسب سارتر، لا شيء، لا شيء يبرّرني لو تبنيت هذه الفكرة أو تلك[٢٦].

إذاً لماذا الاعتراف بوجود الآخرين. وما هي صفة الالزام في البناء الاجتماعي والاخلاقي ؟.

فاذا ألغينا الآخر فلماذا الاخلاق، واذا اعترفنا به فما الفرق بينه وبين غيره من سائر الكائنات.

ان انكار العقل والروح والاخلاق العلوية، أدخل الفكر المادي في مآزق فمن جهة لا يمكنه ان ينكر الحقائق القائمة فيما وراء الذات، لأنه آنئذ يقع في المثالية التي هرب منها. ولكنه ـ من جهة ثانية ـ لا يمكنه ان يبررها لانه جعل القيمة في الذات، ومحاولاته التوسع في مجال القيم كانت جملة من الادّعاءات التي لا حجة فيها كافية..

فاذا كنّا نريد قبول مثل تلك الدعاوي، فلماذا لا نؤمن منذ البداية بالحقائق وانها مصدر القيم وحجتنا في ذلك اقوى، وهي ان كل حق قائم ويفرض نفسه بنفسه وان علينا الاعتراف به وبحقه وانما اعترف بنفسي ايضاً بصفتي حقاً قائماً وانه لا فرق بيني وبين غيري..

---

(٢٥) انظر المذاهب الاخلاقية ص ١٢٨.

(٢٦) المصدر ص ١٢٩.

التجاوز والاضفاء :

التجاوز والاضفاء والتسامي حقائق بشرية حاولت فلسفة القيم العثور على تفسير مناسب لها ، فلماذا ينزع البشر الى مثل اعلىٰ ، ولماذا يهوي المقدس والمتعالي ـ ولماذا يتجاوز ذاته للوصول الى ما هو اعلىٰ . وما الذي يجعل التاريخ البشري في تطور دائم نحو ما هو افضل ، ماذا كان وراء الانبعاث الحضاري في اوربا ؟.

ما الذي يدفع الانسان نحو التضحية بنفسه بل لماذا البشر يضفي حتى على حاجاته الطبيعية غلالة من القداسة ، يأكل الطعام ، ويشرب الماء ، ويمارس الجنس (كأي حي آخر) ولكنه يتميز عن سائر الاحياء بانه يجعل الطعام مقدساً ، والشراب مثلاً ، والحب رومانسياً .

إنه يمزج بين حاجاته الطبيعية ، وبين مثله ، واقرب مثل لذلك الحب الرومانسي .

الحاجة الى الجنس نزعة طبيعية عند كل حي ولكنها عند الانسان تندمج مع مثل عليا ، وقد تتجاوز ذاتها لتصبح حباً رومانسياً .

كيف ؟.

في البدء ترىٰ الانسان يصور الجنس الآخر على انه خلاصة الوجود يرىٰ صورته في كل شيء كما يرىٰ صورة كل شيء فيه ، حتى عند قياسه بالمهام الحياتية يمزج معها صور الحبيب او الحبيبة .

وقد تنسىٰ الحاجة الجنسية (مصدر القيمة الجنسية) ويتحول الحب الى حب رومانسي هدفه تجسيد المثل العليا في صورة الجنس الآخر ، الذي قد يكون مجرد وهم أو خيال .

يمكن تفسير المتعالي ، بأسباب مادية (كالتي فعلها فرويد في عقله الباطن ، ودوركايم في تأليه المجتمع) ولكن هذا التفسير ليس ينقصه الدليل فقط ، بل والانسجام مع سائر مفردات الموضوع المفسّر ايضاً .

ويبقىٰ السؤال العريض .. اذا كان لدينا اتفاق على وجود «مثل اعلىٰ» للانسان وانه سبب مباشر أو غير مباشر لكثير من افعال الانسان بل هو محرك للتاريخ عند الكثير ، فلماذا البحث عن تفسير مادي له أليس هذا ابتعاداً عن روح الموضوعية في البحث العلمي .

يبدو واضحاً: ان هناك سبباً غير علمي، عند الذين يعالجون المثل الاعلى عند الانسان من الماديين، يدفعهم الى حذف احتمال ان يكون مصدره في عمق وجود الانسان، وانه مصدر متميز عن الاسباب المادية ولا يشبه هذا التصرف الّا تصرف المثالية التي تبحث عن اسباب ميتافيزيقية لحقائق مادية وتقول -فرضاً- ان سبب الجوع عند الانسان جني ينفخ في روع الانسان الجائع، كم يبدو هذا جنوحاً عن الروح العلمية؟ كذلك محاولة ربط التضحية مثلاً بحاسة الجوع عند البشر. أو بشذوذ في الحاجة الجنسية، أوحتى بروح اجتماعية اعتقد بها دوركايم، ولكن دون ان يبين لنا سبباً وجيهاً لذلك.

فلماذا لا تكون ميزة الانسان في نزوعه الى المثل الاعلىٰ هي سبب الروح الجمعيّة التي خلقت المجتمع؟ لماذا نعكس الحقيقة ونقول الروح الجمعية مصدر القيم ونبقىٰ حائرين ولا نعرف السبب الحقيقي لهذه الروح الجمعية؟.

وبكلمة: كما ان الرغبة في الطعام نعلّلها بالجوع والبحث عن لذة الشبع مثلاً، كذلك دعنا نعلل النزوع الى المثل الاعلىٰ بالفراغ الروحي والبحث عن لذة التعالي، دعنا نتحاور مع دوركايم في تبريره للمثل الاعلىٰ.

يقول «دوركايم» في معرض تبريره للتفسير المادي للقيم:

بأيّ حق نضع المثل الاعلىٰ خارج الطبيعة والعلم (مع) انه انما يتجلّىٰ في الطبيعة ولذا فلابد من ان يخضع لاسباب طبيعية[٢٧].

ويضيف قائلاً:

وبالرغم من انه ليس بمجرد امكان بسيط تتصوره العقول فان من الواجب ان يتّصف بأنه مراد وان يتخلّىٰ -من ثم- بقوة قادرة على تحريك ارادتنا، وتلك الأسباب -وحدها- هي التي تستطيع ان تجعل من المثل الاعلىٰ واقعاً حياً.

ولكن هذه القوة تأتي -آخر الامر- لتتجسد في قوىٰ عضلية، ولذا فانها لا يمكن ان تختلف عن سائر قوىٰ الكون اختلافاً جوهرياً، فلماذا يتعذّر -اذاً- تحليلها وارجاعها الى عناصرها والبحث عن الاسباب التي حددت تركيبها والقيمة انما هي حصيلة هذا

(٢٧) القيمة بول سيزاري (ترجمة د. عادل العوّا) ص ١١.

التركيب[٢٨].

وإذا حلّلنا كلمات «دوركايم» هذه، وجدنا انه يرىٰ ضرورة البحث عن اسباب طبيعية للقيم مادامت آثار القيم تظهر في الطبيعة، وهذا غريب جداً، فان ظهور الآثار في شيء لا يدل على ان ذلك من نسخة: فمثلاً آثار الشمس تظهر في الارض فعلينا دراسة الشمس في الارض؟ أيّ منطق هذا.

إذا كان الانسان في المشرق وتظهر آثاره في المغرب فهل يدرس في المغرب؟

المؤمن يعمل للآخرة، وآثار عمله تظهر في الدنيا فهل قيمته (السعي للآخرة) تدرس في عمله الدنيوي..

بلىٰ في بحث آخر سوف ـ نبيّن إنشاء الله ـ حدود التجربة في دراسة القيم وانها لا تعدو دراسة آثارها الظاهرة وليس اكثر.

كما نبين ـ بإذن الله ـ في موضع آخر ان هناك قيماً مصدرها الحاجات المادية (المنفعة مثلاً) يمكن دراستها في حدود تلك الحاجات ولكن لا يعني ذلك ان كل القيم كذلك.

بل قد يكون العكس هو الصحيح وهو ان ندرس حوادث التاريخ في ظل القيم (والبحث عن المثل الاعلىٰ) والتي لو الغيناها لا تتكامل الصورة بل لا تعرف الحادثة أبداً، مثلاً عصر الانبعاث كان عصر القيم والبحث عن المثل العليا قبل ان يكون عصر التقدم التقني (اكتشاف المطبعة مثلاً) يقول (البرت سوريل) ان التحوّلات تجري في ظل النظام القديم (وبحثاً عن عصر جديد) باتجاه مثل اعلىٰ، (الذي يقود الناس الى تلك التحولات) وعلى الرغم من ان هذا المثل الاعلىٰ لم يجد ما يعرب عنه الآ في وقت لاحق وكذلك يستطيع المؤرخ العثور على اسباب انتشار المطبعة وسائر المكتشفات الخ، ولكن ذلك كله يفيد الازدهار الفكري، وان التيار ذاته يوصف بأنه تيار قيمي أي ان السببية التي يعرب عنها ليست بسببية الآ لانها تحمل القيمة[٢٩].

ويقول بول سيزاري: الحق ان بساطة بعض التقنيات في شكلها الأول (كالمطبعة بصورتها البدائية مثلاً) يطرح سؤالاً لماذا ظهرت في هذه اللحظة بدل ظهورها في لحظة

---

(٢٨) المصدر.

(٢٩) المصدر ص ٢٥.

اخرى ؟ فاذا ضربنا مثلاً على ذلك ظهور المطبعة وجدنا ان اصلها يرجع -بلا ريب- الى الحاجة للاتصال الثقافي الذي بدأ في وقت من الاوقات، فالثقافي هو الذي يفسر التقني ولا عكس[٣٠].

وبتعبير آخر القيم تقود الحضارة، وليست الحضارة تفرز القيم، ويضيف قائلاً :

في وسعنا -من جهة ثانية- ان نجد تيارات قيمية اخرى، أليست حركة تحرّر الشعوب التي تجلت بعدوى ثورات (١٨٤٨) تياراً من هذه التيارات ؟[٣١].

والتجاوز يعتبر عند بولان (polin) اصل القيم يقول :

«ان ابداع القيم يقتضي نفي المحايث ثم ابداع التعالي»[٣٢].

وبالرغم، من ان اعتبار التجاوز وحده اصل القيم، يتنافى مع نظريتنا التي تعتمد على اعتبار القيم مركوزة في النفس البشرية، كما الغرائز المادية ومن هنا فان العمل بالقيم يعتبر محايثة من نوع روحي الا انه بالنظر الى الذات المادية يعتبر أصلاً للقيم فالانسان اما ان يعيش لذاته أو لقيمه، وإذا عاش لقيمه فقد تجاوز ذاته المادية الى قيمه المعنوية أو ان شئت فقل الى الجانب الروحي من ذاته.

هل القيمة علاقة ؟ :

المدرسة الواقعية -باتجاهاتها المختلفة- ترى ان المعرفة علاقة بين الذات والموضوعة المعلومة، وانها مجال لعلاقات متداخلة، وان الشعور (الوعي) ليس وعاء مغلقاً بل هو قطب يقابله قطب آخر، (العالم الخارجي مثلاً) وانه لا يمكن دراسة الشعور (الوعي-المعرفة) مستقلة عن العالم الخارجي وانما ينبغي دراسته باعتباره كتلة من العلاقات المتداخلة، وان الإلمام بالذات الخارجية لا ينبغي ان يجعلنا نزعم انه قد احطنا بها خبراً. لان للذات الخارجية (موضوعة المعرفة) ابعاداً اخرى كثيرة لم نلمّ بها[٣٣].

وهذه النظرية تصطدم مع النظرة التي نتبناها في المعرفة في بعض الابعاد بينما تشترك

---

(٣٠) المصدر ص ٢٦.

(٣١) المصدر ص ٢٧.

(٣٢) المصدر ص ٨٠.

(٣٣) للمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع راجع القيم في الواقعية الجديدة ص ١٢٨-١٣٦.

معها في ابعاد اخرى، واهم ما تشترك معها تأكيدهما معاً، على استقلال الموضوعات الخارجية (مما يشكل جوهر وجود المسبقات العقلية عند الانسان) والنسبية العلمية (وان الانسان لم يؤت من العلم الآ قليلاً).

ولكن ابرز ما تصطدم معها ايماننا بأن العقل يقوم باكتشاف الحقائق الخارجية بنور الهي روحاني، وانه من دونه لا تكون العلاقة بين الذات والموضوع الآ كالعلاقة بين حصاة واخرى وفي افضل الحالات بين الكاميرا والصورة، وهذه العلاقة لا تحدث كشفاً وشهوداً واحاطة علمية. اننا نجد عندما نتأمل ذاتنا اننا «نعرف» الحقائق. وهذه المعرفة تعطينا قدراً كبيراً من الهيمنة والاشراف والاحاطة، وحتى القدرة؛ على ذلك الشيء. وهذه علاقة بيننا وبين الشيء ولكن أيّة علاقة ليست مجرد علاقة متساوية، بل علاقة متميزة من جهتنا حاكمة، بينما الشيء محكوم ومكشوف، ان لم تكن للآخر ذات الميزة كمعرفتنا ببعضنا حيث ان العلاقة في الطرفين متساوية من هذه الجهة.

وهذه النظرة التي تبنتها المدرسة الواقعية في المعرفة، انعكست على نظرتها في القيم فاعتبروها مجرد علاقة، وكان من بينهم (جون ديوي، و، لي (dewey - lee)) وغيرهما حيث زعموا ان الاساس الميتافيزيقي للقيم قد تحول من اعتبارها ذات قيمة ذاتية الى اعتبارها علاقة تقوم بين الانسان والموضوعات، وهذه العلاقات تتضمن نوعاً من الرأي في شيء أو شخص أو معنى، كما انها تتضمن ايضاً شعوراً واتجاهاً نحوه وتفضيلاً له، ويضيفون: ان هذه العلاقة جزء من التنظيم الذي يسيطر على سلوكنا ويعكس حاجاتنا واهتماماتنا واهدافنا بالاضافة الى انه يعكس بصورة مختلفة وبدرجات متباينة النظام الاجتماعي الذي نعيش فيه والتراث الثقافي الذي ننشأ في ظله.

وإلى هنا تبدو فكرة المدرسة الواقعية في القيم معقولة، اذ القيم تنظيم من المواقف تجاه الظروف المتغيرة ولكن المدرسة الواقعية ترى ان مصدر القيم ليس سوى هذه العلاقات فتقول: القيم في حقيقتها عبارة عن عمليات انتقاء يقوم بها الانسان في ميادين الحياة التي تضم اتجاهاته الاساسية وميوله العميقة الجذور والاشياء التي تحضى منه بالاحترام والتقديس[٣٤].

---

(٣٤) ارتقاء القيم ص ٤٩.

ولنا ملاحظتان على هذه الفكرة اولاً: ان القيم ليست انتقاء بلا معيار انما انتقاء بمعيار. ثانياً: المعيار بدوره ليس ناشئاً من المواقف لأننا سندور ـ اذاً ـ في حلقة مفرغة ويكون الامر كالتالي لماذا اتخذنا هذا الموقف؟ لأن معيارنا يدعونا الى ذلك أو قيمنا تدعونا الى ذلك، ولماذا قيمنا تدعونا الى ذلك لأن هذا الموقف يفرض علينا ذلك، من هنا فيما يسمى في الفلسفة بالدور، بلى يمكن ان ينبع ـ المعيار ـ من ثقافة الانسان والموقف ينبع من المعيار.

ومن هنا يظهر نقدنا، للنص الثاني، وفي ضوء ذلك ينظر بعضهم الى القيم على انها عبارة عن تنظيمات معقدة لاحكام عقلية انفعاليّة مهمة نحو الاشخاص أو الاشياء أو المعاني، سواءً كان التفضيل الناشئ عن هذه التقديرات المتفاوتة صريحاً أم ضمنياً، وانه من الممكن ان تتصور هذه التقديرات على اساس انها امتداد يبدأ بالتقبل ويمرّ بالموقف وينتهي بالرفض[٣٥].

ونقدنا على هذا النص هو ان القيم ليست احكام عقلية انفعالية دائماً بل هي ـ في كثير من الاحيان ـ احكام عقلية فعلية، أي ذات اثر على الواقع الخارجي، اذا كان مصدر القيم الاحساس الديني أو الوجدان الادبي أو بتعبير افضل عقل الانسان وروحه.

بلى يمكن ان تكون القيم مجموعة احكام عقلية انفعالية وتعميمات وتجريدات مصدرها تجارب الانسان السيئة تجاه الاشياء والاشخاص والمواقف.

وفرق بين حالة الفعل والانفعال.

فالعقل هو ذلك النور الالهي المضيء الذي يميز الحسن والقبيح والحق والباطل، بينما الدهماء[٣٦] شبيه العقل هو مجموعة تجارب بشرية حسية وقد تكون ردود أفعال عاطفية، وقد تكون ايضاً وساوس واهواء، وتصورات وظنون، والقيم ـ بالتالي ـ قد تنشأ من هذا أو ذاك.

يقول عن هذه الجدلية د. امام: تنقسم فلسفة الروح عند هيجل ثلاثة اقسام هي: الروح الذاتي، ثم الروح الموضوعي، وأخيراً الروح المطلق[٣٧] ويضيف قائلاً: ان فكرة

---

(٣٥) المصدر ص ٥٠.

(٣٦) في لغة الروايات الدينية الدهماء شبيهة العقل.

(٣٧) هيجل: أصول فلسفة الحق ج ١ ص ١٠.

الحق تقوم في اساسها على فكرة الارادة، والارادة كلية لأنها تتخذ من نفسها موضوعاً لها، وهي -من ثم- تحدّد نفسها بنفسها، فهي الذات والموضوع في ان معاً، ولهذا كانت مرة لأن الحرية تعني الذاتي، وهي ايضاً الوعي الذاتي(٣٨).

ويضيف: فالشخصية هي اساس الحق المجرد، ولهذا فان الامر المطلق هنا هو: كن شخصاً واحترم الآخرين بوصفهم اشخاصاً(٣٩).

ويقول هيجل: اساس الحق هو الروح بصفة عامة، ومجاله الخاص ونقطة البداية هي الارادة(٤٠).

وعبر فلسفة مطوّلة ومعقدة يحاول(هيجل)ان يوجد طريقاً للخروج من حالة الذاتية الى الحالة الموضوعية، فهي اولاً: لا متعيّنة حيث يعني غياب كل قيد وكل مضمون لنا سواء كان حاضراً حضوراً مباشراً بالطبيعة أو بواسطة الحاجات أو الرغبات والدوافع(٤١).

ثانياً: ثم تتحدد هذه الارادة -عند هيجل- ويقول: في الوقت نفسه فإن الانا هي ايضاً الانتقال من مرحلة اللاتعيين غير المتميز الى التمايز واليقين، ووضع التحديد لمضمون معين ولموضوع ما ويضيف: وتلك هي اللحظة المطلقة لحظة تناهي الانا وجزئيتها(٤٢).

ثالثاً: الارادة هي وحدة هاتين اللحظتين انها الجزئية على نحو ما تنعكس في ذاتها وترتد بذلك الى الكلية(٤٣).

وبعد بحث مفصل حول كيفية الانتقال من حالة اللاتعيين الى حالة التعيين ثم الى حالة الربح بينهما (الطباق حسب منطق هيجل الجدلي) يبلغ ذروة فلسفته التي يريد بها تبرير الاخلاق وهي أساساً حالة موضوعية بالرغم من انه جعل نقطة البداية في فلسفة الحق الارادة (أو الذات) ويقول:

---

(٣٨) المصدر ص ١٤.
(٣٩) المصدر ص ١٥.
(٤٠) المصدر ص ١٠٧.
(٤١) المصدر ص ١٠٩.
(٤٢) المصدر ص ١١١.
(٤٣) المصدر.

ويعتمد نشاط الارادة على إلغاء التناقض بين الذاتية والموضوعية وان تضفي على غاياتها طابعاً موضوعياً بدلاً من طابعها الذاتي، بينما تظل في الوقت نفسه محتفظة بذاتها حتى في الموضوعية(٤٤).

ويعترف كل من (هيجل) و(رسوبان) المشكلة الحقيقية في الفلسفة (وبالذات التي تبدأ من حيث الذات) هي في كيفية تخطي حاجز الذات (الانا) نحو الموضوع (الآخر) ويقول:

النقطة الحرجة في تعريف كانط (كانت) للحق وفي التعريف الشائع الذي يقبله الناس بصفة عامة (انظر مقدمة لفلسفة القانون لكانط)(٤٥) هي «القيد الذي يجعل من الممكن لارادتي أو إرادة الذات ان تتعايش مع الارادة الذاتية لكل انسان وفقاً لقانون كلي»(٤٦).

ويقرن(رسو)ايضاً بهذه الاشكالية حيث يقول: ان هذه المشكلة يمكن ان توضع على النحو التالي: لا بد من ايجاد نوع ما من الاتحاد من شأنه استخدام قوة المجتمع كلها في حماية شخص كل عضو من اعضاءه وممتلكاته، ومع ان كل فرد يتحد مع قرنائه، الا انه لا يطيع الّا ارادة نفسه ويظل حراً كما كان من قبل، ويضيف قائلاً: «هذه هي المشكلة الاساسية التي يتكفل العقد الاجتماعي بحلها»(٤٧).

هكذا يعترف(كانت)بهذه المشكلة الحرجة ويحاول حلها بالطريقة التالية: حيث يرى انه يجب على كائن بشري ان يتصرف بحيث يشعر بنفسه «كموضوع ومشروع» في الوقت نفسه، ذلك بأنه بالنظر لكون الانسان مطلق، فهو لا يستطيع الخضوع في سلوكه لأية قاعدة خارجية بل يخضع للقواعد النابعة عن ارادته الذاتية فحسب،ولكن يجب على هذه الارادة ان تتذكر ان الاشخاص الآخرين هم ايضاً مطلقون فلا يستطيعون بالتالي الشعور بالالتزام تجاه قانون اخلاقي الّا اذا كان صانعة ذاته -وهو المساوي لهم- يشعر

---

(٤٤) المصدر ص ١٣٤.

(٤٥) يعني قول كانت: «ان العقل يكون سليماً في ذاته، او بالنسبة الى المبدأ الذي يتبعه اذا ما امكن له ان يتعايش مع حرية الارادة لكل فرد آخر».

(٤٦) المصدر ص ٢٩.

(٤٧) المصدر ص ١٣٥ (الهامش).

بالخضوع له[٤٨].

ويبدو ان هؤلاء الفلاسفة -حيث كفروا بالحق كمبدأ أسمى وانطلقوا من الذات- وقعوا في دائرة المشكلة الحرجة.

نقد النظرية الذاتية في القيمة :

عبر النقاط التالية نعرف مدى خطأ النظرية الذاتية في القيمة :

أولاً : ان قيمة الارادة الذاتية ليست بأكثر ولا بأقوى من قيمة الارادة الكلية (الموجودة في الطبيعة) فما الذي يدعونا الى الكفر بها ، واثبات الارادة الذاتية علماً بأن الارادة المطلقة تنعكس على قلب الانسان ويحس بها حتى الاعماق ، فهذا الكون لم يخلق صدفة ، ولا يسير بلا قانون وهناك ارادة تسيرها فالايمان بتلك الارادة -كما الايمان بارادة الشخص ذاته- نابع من عقل الانسان يهديه اليها جميعاً ، فلا داعي لاثبات الارادة الكلية من خلال الارادة الذاتية الفردية ، وعبر المنطق الجدلي الذي اقترحه هيجل.

ثانياً : ان القيم عند الانسان ليست فقط نظاماً للمواقف وانما هي ايضاً مجال للتقديس ، ولتجاوز الذات ، ولا ريب في ان البشر يضفي على اشياء معينة كرامة وحرمة وقداسة مما يثير فينا التساؤل التالي :

ما هو مصدر روح التقديس وبأيّ معيار يميز الانسان بين المقدس وغير المقدس ، من اهدافه ورغباته المشروعة؟ فان كانت القيم مجرد ردود افعال تنعكس على النفس بوعي أو من دون وعي في عملية آلية توجد عند سائر الاحياء ايضاً ، فما هي ميزة التقديس التي لا ينفك عنها شعب ولا طائفة من البشر؟ لا نجد تفسيراً مقبولاً لهذه الميزة لو انكرنا اصالة القيم في ذات البشر ، وعميق جذورها في نفسه.

المدرسة الكانتية :

يرى «كانت» ان فلسفة الاخلاق ينبغي ان تبحث حول الارادة من حيث تأثرها

---

(٤٨) المذاهب الاخلاقية الكبرى ص ١١٦ وسيأتي الحديث مفصلاً حول فلسفة كانت الاخلاقية.

بالطبيعة(٤٩).

اما الانسان الاخلاقي الكامل فهو عند «كانت» الذي يمتاز بالارادة الخيّرة التي يخضع لها لمحض تسليمه للواجب المفروض عليه.

فهناك افعال إرادية تستند الى دافع، واخرى تستند الى مبدأ، وهذه الثانية هي التي تشكل الاخلاق، كما اذا قمت بالاحسان الى فقير لا لشيء الّا لأنه واجب عليّ(٥٠).

اما مصدر الاخلاق (وبالتالي مصدر القيم) عند الانسان فهو قواعد مطلقة وقوانين كلية لا يمكن اخضاعها للتجربة بل يجب كشفها فوق طبيعية (مثل الاحكام المسبقة التي يعرفها العقل من دون استدلال كاستحالة التناقض) ولان هذه القواعد لا تخضع للتجربة فهي قانونية والّا فهي تفقد حالتها القانونية(٥١).

ويعتقد «كانت» بوجود نوعين من السلوك، نوع متأثر بالعقل (وهو الذي يشكل الاخلاق الاصيلة) ونوع متأثر بالظروف المحيطة والنوع الثاني فقط يمكن اخضاعه للتجربة(٥٢).

اما اصل القيم فهي النية الصالحة والتي تخضع للقواعد الاخلاقية دون ان تبتغي جزاء اما قيمة هذه النية فهي في ذاتها كما حجر ثمين(٥٣).

ويبدو ان «هيجل» يوافق «كانت» في هذه النقطة كما في كثير من اصول مدرسته ولو بتعابير مختلفة، فهو يقول عن اصل القيم وافضل الفضائل.

ان فكرة الحق تقوم في اساسها ـ على فكرة الارادة، والارادة كلية تتخذ من نفسها موضوعاً لها(٥٤) (فهي قيمة بذاتها).

---

(٤٩) بنياد ما بعد الطبيعة اخلاق (بالفارسية) تأليف «كانت» ترجمة «حميد عنايت» علي قيصري؛ الى الفارسية ص ٢.

(٥٠) علم الاجتماع والفلسفة ج ٣ ص ٤٩ (بتصرف).

(٥١) بنياد ما بعد الطبيعة اخلاق ص ٥.

(٥٢) المصدر ٦.

(٥٣) المصدر ص ١٤.

(٥٤) اصول فلسفة الحق (تأليف هيجل ترجمة د. امام) ص ١٤.

وقبل ان نبين رأينا في الجوانب السلبية التي لا نوافق عليها من افكار هذه المدرسة دعنا نتذكر الجوانب التي نوافق عليها بل نؤكدها وهي التالية :

اولاً : ان للأخلاق اصولاً في النفس ، وان اصلها النية الصالحة (أو الارادة الخيرة) وان هذه الاصول لا تخضع للتجربة ، وانما هي (مثل القواعد التي تشكل قاعدة التجربة مثل مبدأ استحالة التناقض) فكما انها فوق تجريبية (أو ميتافيزيقية) كذلك هذه الاصول .

ثانياً : ان هناك جانباً يخضع للتجربة في اخلاق البشر (وبالتالي قيمة) هو جانب الانفعال فيها ، اما جانب الفعل فهو لا يخضع لقوانين التجربة المادية .

وهذا مبدأ اساسي ، سوف نستعرضه بإذن الله في مناسبة اخرىٰ ، لأن الانسان حين يخضع للعوامل المادية (اجتماعية أو فردية أو ما اشبه) يمكن قياس سلوكه حسب تلك العوامل ، اما حين لا يخضع لها فكيف يقاس بها ؟ .

ثالثاً : الفكرة التي بينها «كانت» والتي تجعل فلسفة الاخلاق بقياس مدىٰ تحدي الانسان للعوامل المادية أو خضوعه لها ، انها تعتبر مفتاحاً لدراسة الظواهر الانسانية (علم النفس ، علم التربية ، علم الاجتماع ، وعلم فلسفة التاريخ) .

واما الجوانب التي لا نوافق عليها فسوف نشير اليها اشارة عابرة والتفصيل فيها يعرف بدراسة فصول الكتاب الاخرىٰ :

الف ــ الغفلة عن دور العقل (ذلك النور الالهي المتميز عن النفس كما عن الجسد) والذي يضيء حرم الذات كما يضيء آفاق الحياة ، ومن دون التوجه الى هذا النور كيف نثق بسلامة الاوامر التي تصدر من الذات والتي تختلط ـ عادة ـ بالهوىٰ ووساوس الشيطان والتمنيات والظنون .

ان العقل اذا كان جزء من الذات لم نتمكن من التميز بينه وبين الشهوات الصادرة هي الاخرىٰ عن الذات انما العقل نور فوق مادي يؤتيه الله من يشاء من عباده وكيف يشاء فيكشف به ذاته أولاً ثم الحياة ويميز بين الخير والشر ، والصحيح والخطأ ، والعلم والجهل وهكذا .

ومن دون اكتشاف هذا النور والتأكيد عليه تصبح مناقشات المنطق المادي حول الاحكام المسبقة (والتي تشكل ثوابت العلم والاخلاق) تصبح غير قابلة للرّد بالرغم من

ان تلك المناقشات غير صحيحة .

باء ـ بالرغم من ان «كانت» اعتقد بالاصول الثابتة للاخلاق الا ان منطقه في جعل النفس اصل المعرفة ومن ثم الاخلاق ادّى الى نظريات بعيدة عن الحق ، وهي التي جعلت الفرد محوراً للاخلاق ، (النظرية الواقعية مثلاً) .

وقد ناقشنا جانباً من هذه النظرية آنفاً .

المدرسة الاجتماعية :

المجتمع عند «دوركايم» هو المصدر الوحيد للقيم ، لأنه ـحسب تعبيره ـ خالقها وحافظها وهو معيار التقييم الخلقي ، لأنه الحارس الامين لكل خيراتنا وفضائلنا ، وهو الرقيب على التراث والحضارة ، وهو الجواد الخير ، مصدر القيم ، وواهب الحياة وعنه تصدر كل مظاهر الخير والنعمة(٥٥) .

وكما هو معروف ـفان «دوركايم» مضى على درب «كونت» في منطقه الوضعي ، ولكنه بلور النظرية الاخلاقية على اساسها ، واعتبر المهندس الاساسي للمدرسة الاجتماعية في الاخلاق والقيم .

ويبدو من دراسة كتاباته : انه كان يحاول ان يرد نظريات «كانت» الذاتية ، ويسفه المدرسة النفعية التي لم تفسر كيف اصبحت القيم عامة وكلية ، واعتبر مبدأ اللذة والألم ليس حتمياً في ميدان الاخلاق كما ويتضمن في ذاته عناصر هدمه(٥٦) .

وهذا الدفاع المستميت عن مصدرية المجتمع للقيم ، لا يبرره الّا تطرّف المدرسة الذاتية في القيم وآثارها غير النافعة في هذا الحقل .

ولذلك وجد «دوركايم» انه لكي تتاح له فرصة الافلات من تلك الصعوبات القائمة في فلسفة الاخلاق النفعية ، ينبغي ان ينتقل بفكرة الكلية والضرورة ، من مستوى الفرد الى مستوى المجتمع(٥٧) .

ويخالف «دوركايم» اصحاب النظرية التجريبية والموضوعية في القيم ، ويرى ان

---

(٥٥) علم الاجتماع والفلسفة (د . صبري قباري) ج ٣ ص ٦٦ .

(٥٦) المصدر ص ٦٥ .

(٥٧) المصدر .

القيمة ليست في ذات الاشياء، والّا لما تناقضت واختلفت، ولكنها تكمن في الروح الجمعية، ويضرب مثلاً لذلك بالعلم الذي ليس الّا قطعة من القماش، ومع ذلك يكافح الجندي من اجله لماذا ؟ لانه يمثل المجتمع، و من هنا يريد ان يبرهن «دوركايم» على فكرته التالية انه ليست للاشياء أيّة قيمة الّا في صلتها بحالات واصول اجتماعية، ولذلك تتغير القيم من حين الى آخر طبقاً لتغير اتجاهات الرأي العام .

ويبلغ «دوركايم» ذروة افكاره الاجتماعية بالقول : ان القيم الخلقية قيم وقتية من حيث انها صدىً لذلك الصوت الجمعي العظيم الذي يحدثنا بنغمة خاصة في ضمائرنا ومشاعرنا[٥٨] .

ويستدل «دوركايم» على فكرته بانه لو كانت القيم نابعة من ذواتنا اذاً لكانت واحدة في كل زمان و مكان ولكننا نجدها ليست كذلك فنعرف انها ليست نابعة من ذواتنا .

فان «المثل الاعلىٰ الروماني» لا يعيش بيننا الآن، كما لا نعتبره مثلاً اعلىٰ بل قد يكون محل الازدراء والاستهجان، ومعنى ذلك ان معيار القيم، هو معيار متغير، نظراً لتلك التغيرات التي تصيب الثقافة والتأريخ[٥٩] .

اما لماذا يعتبر المجتمع ؛ الكائن الاعلىٰ ؛ والقيمة المتعالية، والكائن الامثل (وهذه تعابير دوركايم) فلأن المجتمع لا يمكن ان تقوم له قائمة من دون خلق القيم والمثل العليا، حيث ان تلك القيم والمثل هي الاسس الوجودية التي يستند اليها المجتمع، لتحقيق وجوده فيبلغ بفضلها اوج تطوره وتقدمه[٦٠] .

وقبل ان نسترسل مع المدرسة الاجتماعية، في بيان آراءها بشأن المجتمع، وانه مصدر قيم الفرد، ينبغي ان نبين بعض الرؤىٰ بشأن اسسها التي تعتمد عليها وهي التالية :

اولاً : لقد عالجت المدرسة الاجتماعية بُعداً من حياة الانسان (البُعد الاجتماعي) وكشفت طائفة من قوانينها وكانت اساساً لعلوم اجتماعية هامة .

---

(٥٨) المصدر ص ٦٧ .

(٥٩) المصدر ص ٦٩ .

(٦٠) المصدر ص ٧٠ .

وبالرغم من إن العلوم الاجتماعية الحديثة، لم تعد وفية بالكامل لمدرسة «دوركايم» وحتى للمنطق الوضعي الذي اعتمدت عليه، الا انها لا تزال تخدم تلك المدرسة وتأخذ منها الكثير.

ونحن نحترم ـ بدورنا ـ النقاط المضيئة في هذه المدرسة وابرزها ردّ التطرف الذاتي في القيم، ومناقشة المدرسة التجريبية والمثالية، وبيان جوانب الضعف فيها.

ومن ثم اثبات الجانب الاجتماعي للقيم، واخضاع هذا الجانب للتجربة الموضوعية، مما ادىٰ الى اكتشاف طائفة من القوانين الاجتماعية الهامة.

ثانياً: مشكلة المدارس الفلسفية، انها حين تتقدم في سلسلة البراهين التي تقيمها، تصل بالتالي الى حيث تعتمد على الوجدان، حيث تدّعي جميعاً ان اساس براهينها قائم على امر وجداني يعرفه الانسان بالبديهية ولكنها لا تعتمد على هذه البديهة منذ البداية وتتّهم من يعتمدها بالسذاجة، أو بعدم العلمية، علماً بأن البديهة (أو الوجدان أو العلم الذي لا دليل عليه الاّ العقل) هي اساس كل معرفة ولا يمكن مناقشة مدعيها بأي برهان، مادام كل برهان يعود اليه بالتالي.

وفيما يتصل بنظرية «دوركايم» نرىٰ انه يعتقد ان الروح الجمعية اصل القيم ويسوق ادلة سوف نناقشها ونتبين مدىٰ صحتها. ولكنه لم يطرح على نفسه السؤال التالي: لماذا يعيش البشر بصورة جمعية، وما هذه الروح الاجتماعية الموجودة في كل فرد فرد من المجتمع؟، وكيف ولماذا يهيمن المجتمع على سلوك الانسان؟.

أليست قيم الانسان تدفعه لكي يعيش مع المجتمع، وانه من دون وجود المثل الاعلى عند الانسان، لكان الانسان يعيش فردياً فماذا يجيب دوركايم عن ذلك؟.

انه في الواقع قام بقلب الحقيقة تماماً، ونظر اليها بصورة مقلوبة فانتهىٰ الى حيث انتهىٰ اليه، انه زعم ان غليان الماء في القدر الموضوع فوق النار هو سبب حرارة النار مع ان الحقيقة عكس ذلك تماماً.

وليس الناس سواء في التسليم للمجتمع، فنهم من يخضع له اكثر من غيره، والتجربة الموضوعية تدل على ذلك وقد اضحى ذلك ليس فقط حقيقة علمية في اكثر من

حقل علمي (علم التربية مثلاً) بل ان العلم اكتشف آلياته وقوانينه أيضاً[٦١] فلو كان التسليم للقيم الاجتماعية خضوعاً آلياً . كما يراه «دوركايم» لما كان للانسان ان يتجاوز قيم المجتمع الذي يعتبره «دوركايم» الهاً (سبحان الله) .

إن تغيير القيم عند الافراد لدليل على عدم وجود حتميّة كاملة للقيم الاجتماعية .

واقوىٰ شهادة على عدم وجود هذه الحتمية وجود نماذج اجتماعية يتحدون المجتمع ويقاومون ضغوطه بكل شجاعة ،بل ويثوّرون عليه ويغيرون قيمه .

وفي التأريخ مئات الشواهد التي تدل على اثر الافراد على قيم المجتمع ، وكيف ان الانبياء والمصلحين استطاعوا صياغة مجتمع جديد بعد هدمهم لقيم المجتمع الفاسد الذي ظهروا فيه .

وحين يعود المرء الى ذاته يجد هذه الحقيقة بوضوح كاف ،انه إنما يخضع لقيم المجتمع بسبب وجود ضغوط معينة تتبلور عادة في الاعراف والقوانين التي يتعرّض المخالف لها لعقوبات ادبية ومادية متنوعة ، ولكنه يبقىٰ حراً في ان يخضع أو لا يخضع لذلك المجتمع وهذا الوجدان يتعايش معه كل واحد منا كل يوم وفي اكثر من بعد . بل لو تبصّرنا قليلاً لوجدنا حياتنا اليومية سلسلة من الخيارات في هذا الحقل ، فهل يكون بعد ذلك ادنىٰ شك في «حرية» الفرد تجاه آليات الضغط الاجتماعي ، التي يجب ان نجزءها ونبحثها آلية آلية ، ولا يجوز بحثها بصورة مطلقة ، وكأنها صخرة صلبة لا تتجزأ كما اراد دوركايم ، أليس البحث المطلق واصدار الاحكام الكاسحة بعيد عن روح العلم والتجربة التي يدعو اليها المنطق الوضعي[٦٢].

ثالثاً : تعتمد المدرسة الاجتماعية على تغيّر القيم في المجتمعات كدليل على انها ناشئة المجتمع ، والواقع يعتبر هذا الدليل المزعوم اقوىٰ ما اعتمدوه في كلامهم حيث يقول مثلاً د . قباري :

ولكن صدور وجهة النظر النسبية (relativity) وظهور علوم «الا ثنوجرافيا» و «الا ثنولوجيا» والدراسات الانثروبلوجية الاجتماعية الحقلية ، قد جاءتنا بمبادئ هامة

---

(٦١) راجع مثلاً كتاب : ارتقاء القيم لمؤلفه د . خليفة والذي يعتمد بدوره على ٢٤٣ مرجعاً علمياً . والكتاب بمجمله يبحث عن كيفية تكريس القيم وتغييرها .

(٦٢) للمزيد من الاطلاع يمكن مراجعة المنطق الاسلامي أصوله ومناهجه للمؤلف .

لانها ادّت الى الالتفات وتوجيه الاذهان الى البُعد الاجتماعي والجوانب الثقافية التي يكمن في اعماق الحقيقة الاخلاقية استناداً الى ما نشاهده من قابلية النظم الاخلاقية للتغيّر في الزمان والمكان.

ولقد اكدّ «رينيه ديكارت» هذه الفكرة حين يقول في مقالة عن المنهج : ما اعظم الاختلاف الذي يحدث في طبيعة الانسان إذا قدّر له بدلاً من ان ينشأ ويترعرع منذ حداثته بين فرنسيين وآلمان، ان يعيش طوال حياته بين الصينيين والمتوحشين[٦٣].

وقد طوّر أحد التابعين للمدرسة الاجتماعية (ليفي بريل) هذا الاتجاه فذهب الى ان مهمة علم الاخلاق (علم القيم فيا بعد) ليست دراسة ما ينبغي ان تكون عليه قيم الناس، لانه ليست هناك قيم ثابتة يشترك فيها جميع البشر حتى نبحث عنها، وانما هي مجرد تأثيرات الزمان والمكان على الانسان، وانما يجب ان نبحث قوانين هذه التأثيرات، يقول في ذلك د. قباري :

ان مصادر خطأ الفلاسفة، تكمن في فرضين اساسيين؛ وينحصر الفرض الاول في «ان الطبيعة الانسانية تظل على حالها دائماً، في كل زمان ومكان»[٦٤].

اما عن الفرض الثاني فؤداه هو المبدأ القائل بأن «محتويات» الضمير الخلقي تؤلف فيا بينها وحدة عضوية متجانسة الاجزاء[٦٥].

وقال ليفي بريل عن المبدأ الاول : ان فكرة الانسان المطلق والعام هي فكرة مجردة وليست علمية، وانما يأخذ علم الاجتماع بالانسان الواقعي التأريخي او الانسان في ضوء الوجود الاجتماعي[٦٦].

واستعاض عنها بفكر الانسان الفعلي المعطي في الواقع الحي[٦٧].

ولقد رفض ليفي بريل هذا المبدأ زاعماً اننا، إذا فحصنا محتويات ذلك الضمير بوحدته العضوية المتجانسة.

---

(٦٣) علم الاجتماع والفلسفة ج ٣ ص ٧١-٧٢.

(٦٤) المصدر ص ٧٦.

(٦٥) المصدر ص ٧٨.

(٦٦) المصدر ص ٧٦.

(٦٧) المصدر ص ٧٨.

فما ابعد محتويات الضمير من ان تظل ثابتة لانها في صراع، ويلحقها التغيّر حيث تستبعد بعض العناصر القديمة حتى تحل وتنظّم في بنية الضمير تلك العناصر الجديدة، ولا يتم هذا التغيير دون اصطدام بين محتويات الضمير في استبقاء البعض واستبعاد البعض الآخر(٦٨).

وهكذا اخرجت المدرسة الاجتماعية، القيم وعلم الاخلاق من اطارهما الفلسفي الذي يبحث عن المطلقات. وعما ينبغي فعله وبالتالي عن معرفة الخير والشر. الى اطار آخر، محتواه دراسة العادات والاعراف والظواهر الاجتماعية، وبالتالي دراسة الواقع دراسة موضوعية بعيداً عن الخير والشر، أو عن فكرة الواجب والحرام، وهكذا ذهب (البيربايية) وهو واحد من المتأثرين بمدرسة «دوركايم»، ذهب الى ان الطريقة العلمية الوحيدة تتمثل في حصر تلك الظواهر والقواعد الاخلاقية في قوائم محددة ثم تصنيفها وتبويبها، حتى يتسنّى لعالم الاجتماع تفسيرها بإلقاء الضوء على اسبابها التاريخية ووظائفها الاجتماعية(٦٩).

ولنا حوار عريض مع هذه المدرسة في هذه النقطة بالذات يتبين عبر النقاط التالية:

اولاً: لم يأت هؤلاء بأيّ جديد إذ بيّنوا وجود متغيرات في حياة البشر، فمن ذا الذي ينكر وجود الاختلاف بين الناس، في عاداتهم واخلاقهم وشرائعهم، بلى ان الجديد -لدى علم الاجتماع الحديث- دراسة هذه الاختلافات وإرجاعها الى اسبابها الموضوعية ومحاولة اكتشاف قوانين جديدة من خلال هذه الدراسة، تتصل بعلم ظواهر المجتمع.

ثانياً: إن انكار وجود قيم ثابتة وواحدة عند جميع الناس، قائم على اساس المنطق الوضعي، الذي قامت عليه اساساً المدرسة الاجتماعية بصورة عامة، وقد سبق ان ناقشنا -في الفلسفة وعلم المنطق-(٧٠) اساس المنطق الوضعي، وانه لا يصلح ان يكون منطقاً لكل آفاق المعرفة البشرية، وعلى ذلك فان اساس تطور القيم اساس واهي.

ثالثاً: كما ان التغير والاختلاف حقيقة ثابتة، فان الثبات والوحدة حقيقة ثابتة

---

(٦٨) المصدر ص ٧٨-٧٩.

(٦٩) المصدر ص ٨١.

(٧٠) كتاب الفكر الاسلامي مواجهة حضارية، والمنطق الاسلامي اصوله ومناهجه للمؤلف.

ايضاً . ولك ان تقارن بين مختلف الحضارات وعبر مختلف العصور وفي مختلف المستويات لكي تجد ان هناك قيماً معينة يشترك الجميع في تقديسها مثل قيمة النشاط والاحسان والامانة وان هناك سلوكاً معيناً يشترك الجميع في تقبيحه مثل الجريمة والاعتداء والسرقة وما اشبه .

بالرغم من اختلاف تفسير هذه المنطلقات باختلاف الظروف ، الا ان وحدة المفاهيم الكلية ، لدليل على وجود اصول انسانية ثابتة ، ولعل واحداً من هذه الاصول والذي تعترف به المدرسة الاجتماعية وتتطرّف في التركيز عليه هو اصل الاجتماع ، حيث تجد كل البشر يحبّذون العيش الجمعي ويمجدّونه ، أو ليست هذه قيمة راسخة في النفس البشرية فكيف نفسرها لو لم نقل بانها جاءت نتيجة حس ذاتي عند الانسان .

والاصل الثاني الذي يتفرّع عنه قيم معينة ، هو اصل التقديس ، فأنّى كان الانسان فانك تجده يقدس شيئاً ، مبدأ أو ديناً أو شخصاً أو وطناً ، ويضفي عليه غلالة من الكرامة ، ويستعد للدفاع عنه بقوة .

صحيح ان الناس يختلفون في مدى تقديس شيء . وفي طريقة تقديسهم ، وفي الاشياء التي يقدسونها ، وحتى انهم يختلفون في الترميز لما يقدسونه ولكنهم لا يختلفون في اصل التقديس .

وحتى المبادئ الملحدة ـ كالماركسية ـ التي انكرت الدين واعتبرته صنيعة الظروف الاقتصادية تراها تقدس اشياء مثل الحزب أو قيمة وتلتزم بطقوس تجاهها .

ومن يخرج عن اطار التقديس العملي فانه يحس بالذنب في ذاته وهذا دليل وجداني لا يمكن انكاره .

وهناك حقيقة هامة : ان الفلسفة تركز عادة على الاصول المشتركة والقواعد الكلية فترى الجانب الثابت من الحقائق بينما العلم يبحث عن الميزات والحدود والفوارق فهو يركّز نظره على الجوانب المتغيرة .

واصحاب المدرسة الاجتماعية ، الذين شرعوا قوانين عامة للمنطق ، وزعموا بان كل شيء متغير ، هم ينتمون الى الفلسفة ، اكثر من انتماءهم الى العلم اذ انهم بدورهم عمّموا احكامهم واطلقوا فيها ، ولم يخصصوا بظرف أو بآخر ، وحسبما يقول «جنز برج» ان «كونت» الأب الروحي للمدرسة الاجتماعية ومؤسس المنطق الوضعي ، انه كان فيلسوفاً

على الرغم منه ، اذ انه كان يشرع للمنطق تطور مناهج الفكر فيطلق قانوناً ميتافيزيقياً خالصاً لا يستند الى الوضعية في شيء[٧١] .

وبتعبير آخر.. الوضعية والمدرسة الاجتماعية القائمة على اساسها قائمة على اساس الايمان بـ«ثبات» النظرية وعدم تغييرها ، إذ انها تطلق احكاماً عامة ، ولو كانت قائمة على اساس منطق المتغيّرات ، لما كان ينبغي ان يعتمد عليها اصحابها إذ انها -على هذا الفرض- كانت قد تغيّرت منذ نشأتها على يد «كونت» حتى الآن ولما كانت نظرية ثابتة في كل مجتمع ، بل في المجتمعات التي نشأت بها فقط..

وهكذا لو طبقنا نظرية المتغيّرات على ذاتها لتلاشت .

وهكذا بالضبط ما حدث لكتابات «ليفي بريل» القائمة على اساس تغيير الفكر المنطقي وفقاً لمتغيّرات المجتمع فقد خالفه جمع من الفلاسفة من بعده مثل «برجسون ، شميث ، ورادين ، وروبرت لوي» .

فقال برجسون : ان بنية الفكر تبقى هي هي لا تتغيّر، ولا فرق بين المجتمع البدائي والمتحضّر في الفكر، الّا في المادة والتجربة التي يكتسبها الانسان من مجتمعه ، تلك المادة الاجتماعية التي بدلت الانسان تبديلاً عميقاً فزحفت عليه طبقات كثيفة من العادات ، ولكنا اذا انتزعنا من الانسان تلك القشرة السطحية لوجدنا في اعماقه بنية الفكر الصوريّة تظل -كما هي- في حالها الاولى دون تغيير أو تبديل[٧٢] .

اما قصة اختلاف المجتمعات في المنطق ومن ثم في القيم الناشئة منه فهي -حسب برجسون- خيال خصب عند «ليفي بريل» إذاً الانسان هو ذاته وفكره لا يختلف من جيل لآخر[٧٣] .

وهكذا قال : د. قباري في معرض نقده لاعتبار الاخلاق ظاهرة اجتماعية (تتغير حسب الظروف) قال : ولكن الاخلاق -حتى كعلم عادات- لا يمكن ان تستقل عن امها الفلسفة ولا ان تتجرّد عن الاسس الفلسفية لكل ما تتناوله الاخلاق من مسائل الخير والشر، والتفاؤل والتشاؤم ، والضمير الخلقي ، والواجب كل هذه المسائل عندما

(٧١) علم الاجتماع والفلسفة ج ٣ ص ١٨٠ .

(٧٢) المصدر ص ١٨٠ .

(٧٣) المصدر ص ١٨١ .

تدرسها مجردة عن الشعوب وعاداتها الجزئية تصبح فلسفة من الدرجة الاولىٰ .

وليس الدين - كما يدّعي الاجتماعيون - ظاهرة اجتماعية نستخلصها من دراسة مجموع الطقوس والشعائر الدينية ، وانما يتصل الدين بمنابعه في القلب والضمير عن طريق اخلاص النية في الاتجاه ، وبالتعبّد والمناجاة بعيداً عن كل شعائر أوطقوس(٧٤).

فلأن الانسان كان فيه فطرة الدين وجدت الشعائر الاجتماعية والطقوس العامة للدين «وليس العكس» .

فالاحساس بوجوب العبادة كان سبب لوجود المسجد وليس العكس كما ان الاساس بالجوع كان سبباً لوجود المطاعم وليس العكس .

وحتى «دوركايم» حينما أراد التميز بين الدين وغيره استخدم عبارة المقدس وقال : تفترض العقائد تقسيم الاشياء والعالم الى ما هو مقدس وما هو غير مقدس ، واعتبر هذا التقسيم هو الصفة المميّزة للفكر الديني مهما بلغت درجة سذاجته أو تعقده(٧٥) .

ونتساءل : ما الذي جعل الانسان يميز بين المقدس وغير المقدس واساساً من أين جاءت فكرة التقديس لو لم تكن للانسان فطرة التعالي عن المادة والتحليق في سماء القدس والطهر المعنوي .

وكذلك رأى «موسىٰ» ان كل الديانات نجد فيها نوعاً من المثالية الروحية التي تتجلّىٰ في القربة من الله بالتسابيح والعبادات والقربان والاماني ، وتلك مظاهر دينية خالصة(٧٦) .

بل وحتى (اوجست كونت) مؤسس المنطق الوضعي اكّد على قيمة ثابتة في النفس البشرية هي منشأ الاخلاق حيث اعترف بوجود فطرة حب الآخرين واعتبره من اقوىٰ الغرائز(٧٧) .

---

(٧٤) المصدر ص ٢١٧-٢١٨ .

(٧٥) المصدر ص ١١١ .

(٧٦) المصدر ص ١١٣ .

(٧٧) راجع د . فروغي في كتابه : سير حكمت در اوربا بالفارسية ج ٣ ص ١٢٧ .

مصدر القيم في الواقعية الجديدة :

النظرات التي تسمى بالواقعية كثيرة. وهي في مجملها تتخذ الحياة مصدراً للمعرفة ومحوراً للفلسفة، ولكننا هنا نتحاور مع واحد من أبرز ممثلي الواقعية الجديدة التي تسود الحياة الفلسفية في أميركا، ولعلها بنت الاوضاع السائدة هناك، ذلكم هو «رالف بارتون بيري» (١٨٧٦-١٩٥٧) وتأتي اهمية دراسة فلسفة بيري(٧٨) ليس بسبب انها أعادت الاعتبار الى دراسة القيم وجعلتها محور الحضارة وانما ايضاً لأنها تبدو فلسفة سائدة في اكبر معقل للحضارة اليوم (اميركا) وحسب ما يقول مؤرخ الفلسفة المعاصر «اندريا ريك» فان هذه الدراسة توسع فهمنا للفكر الأميركي(٧٩).

ونقطة البداية عند بيري رؤيته فيا هو محور الفلسفة، حيث يرى انه الحياة فهو يرى ان الفلسفة -حتى بالنسبة الى اكثر النقاط الفنية الخاصة بها- تتغمس في الحياة، وشديدة التعلق بها؛ بدرجة لا يمكن فصلها بإشباع الحاجات وحل المشاكل العملية(٨٠).

ويرى: ان نوع الفلسفة يتحدد من خلال الدافع اليها، سواءً كان (الدافع هو) الدين الذي تصدر عنه المثالية، أو كان (الدافع هو) العلم الذي تنتج منه الوضعية والطبيعية(٨١).

وكانت هذه النظرية -عند بيري- منطلقاً لهجماته ضد الفلسفة البراجمائية والوضعية المادية وكذلك المثالية التي يصنف «بيري» الفلسفات الدينية ضمنها وقد قام بأكبر هجومه عليها.

وكان يرى «بيري» ان المثالية هي التي تعطي الاولوية للفكر وترى اسبقية الوعي الادراكي وكون الاشياء تعتمد في وجودها على المعرفة(٨٢).

---

(٧٨) نعتمد في هذا الحقل على كتاب القيم في الواقعية الجديدة عن رالف بارتون بيري لمؤلفه د. أحمد عبد الحليم عطية (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م) باعتباره كتاباً متخصصاً في هذا الحقل.

(٧٩) المصدر ص ٥.

(٨٠) المصدر ص ٣٢.

(٨١) المصدر ص ٣٣.

(٨٢) المصدر ص ٣٤-٣٥.

وبيري يطابق بين المثالية والروحية، والتي سوف نبين مدى خطأه في ذلك، كما في بعض الاسس التي اعتمد عليها في فلسفته، ولكن الواقعية الجديدة قامت في حقل المعرفة على اساسين هما .. الاستقلال والخطأ.

فالموضوعات الخارجية مستقلة عن الانسان الذي يدركها، وليست المعرفة هي التي تخلق تلك الموضوعات، بعكس المثالية التي رأت ان الموضوعات لا وجود لها الّا في العقل المدرك لها ذاته، وزعمت ان الاعتقاد بوجود استقلال لها تدمير لصميم المعرفة[٨٣].

أما بالنسبة الى المبدأ الثاني الخطأ.. فأن بعض الواقعيين رأى للخطأ موضوعاً خارجياً يكتشفه الادراك ويسمونه «الموضوعية النسبية» فمثلاً «هولت» يؤكد: ان التناقض والخطأ واللاواقع توجد موضوعياً وانها ليست تشوّشات يقدمها لنا الوعي، فالعالم الخارجي (اللاعقلي) مليء بتناقضات لا واقعيات وهي قادرة ان يأتي للوعي بموجب عملية نفسية لا تقوم (بسبب وجود) عناصر للتشويه ووافقه على ذلك «مونتاجيو»[٨٤].

وبالرغم من الاختلاف في طبيعة وجود موضوع الخطأ فيما بين اتباع المدرسة الواقعية الا ان الاعتراف بأن الادراك لا يخطأ ولكنه يعكس الخطأ القائم في الوجود، بحث إثارته الواقعية الّا اننا نرى ان اهم دافع للواقعية الجديدة كان حذف الجدار الشائك بين الذات والموضوع.

وإيجاد احادية بينهما، ويتبين ذلك عبر النقاط التالية:

أولاً: حسب اعتراف دعاة المدرسة الواقعية ان ايّة فلسفة لا بدّ ان تنشأ بدافع منتزع من واقع الحياة فاذا الواقعية الجديدة هي الأخرى نشأت بمثل هذا الدافع، ولدى دراسة الظروف التي تبلورت فيها هذه النظرية نجدها طغيان المثالية في الحياة الفكرية الأميركية مما حفزهم (الواقعيين) الى التصدّي لها بنظريتهم الجديدة[٨٥].

ثانياً: المثالية ـ بدورها ـ جاءت رداً على اشكالات قائمة فرضت نفسها على الفلسفة منذ نشأتها وابرزها العلاقة بين الذات والموضع، فاذا كنت انا افكر فما هو الضمان ان يكون هذا الفكر مطابقاً لشيء خارج ذاتي .. وانما نعرف اهمية هذا الموضوع إذا عرفنا ان

---

(٨٣) المصدر ص ٣٦.

(٨٤) المصدر ص ١٠٦.

(٨٥) راجع المصدر ص ٣٤.

اصل ظهور المنطق والفلسفة عند البشرية كان بهدف تجنّب الخطأ حسبما اثبتناه في كتابنا «المنطق الاسلامي» ونقطة البداية هذه أثّرت تأثيراً بعيد المدىٰ في سائر حقوق الفلسفة ومنها حقل العلاقة بين المدرِك (بالكسر) والمدرَك (بالفتح) أو بالتعبير الحديث بين الذات والموضوع.

ثالثاً: لان الفلسفة قد تغافلت عن الايمان بالله وجعله مصدر المعرفة ايضاً بذلك النور الذي يقذفه في قلب من يشاء. فان هذه المشكلة تفاقمت عندها، فاذا كانت الذات تعرف بما لديها من عقل فمن يقول ان العقل لا يقع في خطأ كبير هو أنه يكتشف ذاته بذاته ثم يتصور انه قد كشف الحياة، وان الحياة قائمة خارج ذاته.

ولكن كيف يمكن معالجة هذا المأزق؟ الواقعية الجديدة اخترعت نظرية الاحاديّة التي لا تخرج في جوهرها عن النظريات الفلسفية القديمة التي سميت في بلادنا باتحاد العاقل والمعقول.

فلكي نثق بصحة معلوماتنا ووعينا بحقائق الاشياء دعنا نقول ان الاشياء كامنة في عقولنا وعن طريق ما سميت حديثاً بـ(المحايثة) واستخراج الحقائق الكامنة في الذات البشرية اصبحنا نعرفها، ولكن الا يقودنا ذلك مرة اخرىٰ الى المثالية وانكار أيّ وجود خارج الذات يقولون كلا، لأننا -والكلام هنا للمدرسة الواقعية- نرىٰ ان هناك نظاماً للاشياء والموجودات والعلاقات يوجد مستقلاً (عن الذات) سواءً أدركه العقل أم لا[86].

ولكن الوعي والمادة (الاشياء) عندهم حالتان متداخلتان وهكذا فان للعقل اهميته الكبرىٰ عند الواقعية[87].

ولكن الطبيعة تصبح حاضرة عند العقل (الذات) وانما الوعي علاقة بين الذات والموضوع دون ان يكون أحدهما تبعاً للثاني[88].

ولكن السؤال المطروح هو اذا كان الوعي جسراً بين الذات والموضوع فكيف نعرف الكليات، وأين هي الكليات حتى نعرفها مثلاً: أين الانسان الكلي المجرد عن خصوصية الافراد حتى يصبح الوعي به جسراً بين الذات وبينه؟.

(٨٦) المصدر ص ٨٨.

(٨٧) المصدر ص ٩٠.

(٨٨) المصدر ص ٩٢.

هنا نجد الواقعية الجديدة ترتمي في احضان «افلاطون» ونظريته في وجود الكليات والتي تسمىٰ بنظرية «المثل الافلاطونية» ولكنها تعتقد ان للكليّات وجوداً خاصاً مستقلاً عن الذهن، والانسان يتحسّس بها من خلال الجزئيات (الافراد) لأن كل فرد هو في الحقيقة جزءان: جزء متميز يشكل فرديته وجزء غير متميز يشكل الكلي فالاحساس بالفرد هو احساس بكلا جزأيه.

وبتعبير آخر: الافراد الجزئية تحيا بطبيعتها في اطار كلي تجريبي تخضع له وتنتمي اليه[٨٩].

وترىٰ المدرسة الواقعية الجديدة ان الوعي بالاشياء علاقة مباشرة وبلا واسطة صور بين الشيء والذات عبر الوعي، ولذلك فإدراكه يتم فوراً ومن دون أيّة ثنائية مما يسمىٰ عندهم بالاحادية ابستمولوجية.

وهكذا فإدراك الشيء ووعيه هو ذات الشيء وليس صورة عنه.

وعلى هذا فان الواقعية لا تؤمن بما تسميه المثالية المادية التي ترجع كل شيء الى المادة. بل ترىٰ ان للعقل وجوداً متعالياً، بل ان هناك حقائق ليست عقلاً ولا مادة كحقيقة الرياضيات[٩٠] وعلى هذا فانها تؤمن بالمثل (القيم) وبالدين.

نقد المدرسة الواقعية:

رابعاً: ولكي تتبيّن مواقع الخلاف بيننا وبين هذه المدرسة التي تهيمن اليوم على الفلسفة الاميركية لا بدّ ان نقول: ان السؤال الفلسفي الذي أثارته البشرية منذ بدايات الفكر الفلسفي ظلّ بلا جواب كاف باختراع الواقعية الجديدة فأيّ جديد نجده في المدرسة الواقعية؟ فاذا كان العقل هو ذات المعقول اصطدمنا بحقيقة لا يشك فيها احد، هي ان العاقل غير المعقول.

فهل انت العارف بوجود الماء انت ذات الماء أو جزء منه أو حتى صورة منه. الانسان حين يكشف ذاته وما فيه يجد انه محيط علماً بالحقائق وانه غيرها. بل ان علمه

(٨٩) المصدر ص ٩٥.

(٩٠) المصدر ص ٩٨.

بها يعطيه قوة وهيمنة عليها .

والعلم كضوء كاشف يسلطه العقل على الاشياء فتتوضّح عند الانسان ، ودليل ذلك ان توجيه العلم تلقاء هذا الشيء أو ذاك يتم بإرادة الانسان وبقدرته فلو شاء كشف هذا الشيء ولو شاء كشف ذاك . ولو شاء حجبه عن الاشياء فلم يكشف منها شيئاً .

وقد يفقد الانسان العلم ، فلا ينفعه الاندماج مع الاشياء فالطفل الصغير لا تنقصه الحواس ، ولكنه غير عالم ، كذلك الغافل والناسي والجاهل والساهي ومن أشبه .

وهنا أثيرت مشكلة الخطأ ، فكثيراً ما يظن الانسان انه عالم بحقيقة شيء وهو بها جاهل فكيف تفسّر الواقعية الخطأ ؟ .

بعضهم قالوا : الخطأ علم بالخطأ وان موضوع الخطأ قائم موجود ، ويبدو انه مجرد فرار من المشكلة فأيّ وجدان يقبل ان يكون الخطأ صحيحاً ، فانت مثلاً تظن بوجود الماء هنا وليس الّا سراباً فكيف حصل الاندماج بين الذات والموضوع فاذا قلت : الموضوع هنا هو ذات السراب قلنا فكيف زعمت انه ماء .

ثم كيف نميّز بين الخطأ والصحيح ، مادام كل منها اندماجاً مع واقع موضوعي قائم ؟ .

ثم المحايثة وهي التي تعني احتواء العقل على عناصر المعرفة انها هي الاخرى لا تجدي نفعاً في توثيق المعارف إذ المحايثة لا تستطيع ان تميز بين الصحيح والخطأ .

بلى اذا كانت المحايثة ، بمعنى وجود مسبقات ذهنية يستطيع العقل معرفة الحقائق بها من قبيل الاحكام العقلية التي آمن بها الفلاسفة ، أو المقولات التي جاء بها «كانت» أو ما اشبه ، فانها تملك رصيداً من الصحة فمعروف ان العقل لا يمكنه ان يعرف شيئاً لو لم يكن قابلاً لوعيه .

والاحكام العقلية أو ما اشبهها هي تلك الحالة التي توجد في الذات (العقل) تستطيع بها استقبال الحقائق .

اما اعتراف الواقعية بالمحايثة المستقلة ، فانها نوع من مدارك الموضوع لكي لا يقع الانسان في خطأ المثالية . ولكن اذا قلنا العقل يكشف ذاته بالعلم فما الذي يدعونا الى الاعتراف بوجود الحقائق الخارجية اساساً ؟

العقل يكشف ذاته والواقع :

حين يطوف الانسان على نظريات المعرفة، ومدى الاختلاف بينها، بل مدى التناقض في كل نظرية، يجد انهم لا يزالون في اول الطريق، ويبدو ان اهم سببين لضلال البشرية عن حقيقة العلم وهي ابرز حقيقة وقاعدة لفهم سائر الحقائق الكبرى، هما السببان التاليان :

أولاً : انهم تكلفوا معرفة حقيقة العلم، والعلم يكشف الاشياء ويكشف ذاته ولكن ليس كما يكشف الاشياء فهو إذا يكشف الحقائق يحيط بها ولكن حين يكشف ذاته يكشفها بصفتها محيطاً وليس محاطاً، فكل شيء عرفناه معرفتنا بسائر الاشياء (معرفة الاحاطة) فهو ليس بعلم لان العلم يحيط ولا يحاط وهكذا يعرف العلم بآثاره ومن آثاره كشف الاشياء والاحاطة بها وليس من آثاره الانكشاف بالاشياء.

وهكذا تتسامى حقيقة العلم عن المعرفة، واولئك الفلاسفة حاولوا معرفة العلم بحقيقته لم يعرفوا الآ المعلومات بالعلم وليس ذات العلم.

ثانياً : انهم لم يفقهوا ان العلم نور الهي صفته، اعطاء ضوء للذات تكشف به الموضوع، فالعلم ليس ذاتاً، حتى نقول باحادية الذات والموضوع، والعلم ليس من نسخ سائر الاشياء التي نقيسه بها انه نور كاشف وليس شيئاً مكشوفاً.

وكما ان النار تحرق، والماء يسيل، والرياح تلقح، كذلك العلم يكشف، والغفلة عن ان نور العلم ليس من ذات الاشياء ولا من ذات الانسان جعلت الفلاسفة في حيرة فاذا كانت الاشياء نوراً اذاً لم يخف شيء منها واذا كان الذات نوراً اذا لم يخف عليه شيء. كلا ان صفة العلم غير ذات البشر والله يعطيها للنفس البشرية (الذات) وهكذا يكون علم البشر من عند الله يؤتيه من يشاء، بقدر ما يشاء.

والعلم ليس فقط يكشف الحقائق بل انه يعطي الانسان ثقة كافية بما يكشفه فالثقة بالعلم من ذات العلم ـ وهو ـ إذ يكشف الحقائق ـ يراها مستقلة عن ذات البشر، ومستقلة عن العلم ذاته، ومستقلة بعضها عن بعض، بالرغم من حاجتها الى بعضها تلك الحاجة التي يستدل بها العلم الى انها مخلوقة مدبرة.

الفصل الثاني

كيف ولماذا ندرس

فلسفة الاخلاق ؟

١ / بين الفلسفة والاخلاق
٢ / لماذا ندرس المذاهب الاخلاقية ؟
٣ / تقسيم المذاهب الاخلاقية
٤ / الطاعة في المذاهب الاخلاقية



١ / بين الفلسفة والاخلاق

أهم سؤالين فُرضا على الفكر البشري منذ القدم هما: ماذا نعرف؟ وماذا نعمل؟ وقد عنت الفلسفة منذ نشأتها بهما؛ وقد انزلت الشرائع الالهية للأجابة عنهما.

والسؤال عما نعمل، هو الذي يتكفل الإجابة عنه علم الاخلاق. بينما السؤال الآخر عمّا نعلم، يقودنا الى سائر بحوث المنطق والفلسفة يقول غريغوار: اشار الكثيرون، منذ «كانت» Kant الى انه لا يمكن التحدث عن «الفلسفة» الّا حيث يوجد الجواب عن كل من السؤالين التاليين:

ـــ ماذا نستطيع أن نعرف؟ .. (اختيار ميتافيزياء).

ـــ ماذا يجب ان نفعل؟ .. (اختيار سلوك اخلاقي)[1].

ويتداخل هذان السؤالان. إذ إن نظرية المعرفة مقدمة لمعرفة الاخلاق. أي (السلوك الافضل).

وهكذا قسمت الفلسفة الى حقلين، سمي أحدهما بـ(الحكمة النظرية، أو الحكمة المتعالية) بينما سمي الثاني بـ(الحكمة العملية، أو الاخلاق) واذا كان الحقل الاول هو الأهم كان الحقل الثاني هو الهدف، وحسبما يقول الفيلسوف الألماني هرمان لوطزه: (١٧٨١-١٨٧١) انّ نقطة البداية في الميتافيزيقا هي «الاخلاق». وشاركه في هذه

---

(١) المذاهب الاخلاقية لمؤلفه فرانسوا غريغوار ترجمة قتيبة المعروفي (طباعة سلسلة زدني علما) ص ٥.

الفكرة زميله اللاهوتي ريتشل في مؤلفه «الدفاع عن المسيحية» ثم تابع الفلاسفة الألمان جهودهما في هذا المجال[٢].

ويرى غريغوار ان هناك ثلاث مراحل للفلسفة (ايّة فلسفة):

١ ــ لملمة خيوط المعلومات والتنسيق بينها.

٢ ــ ثم إنشاء ميتافيزيقا عبر التمديد والاكتمال.

٣ ــ واخيراً انشاء المذهب الاخلاقي.

ويقول:

ليس المذهب الاخلاقي سوى الصياغة المنهّجة لحدث عاطفي تقريباً، وسابق في وجوده لكل بنيان فلسفي، منصب حول وجود أو عدم وجود معنى للكون، وبالتالي للوجود الانساني[٣].

وهكذا يرى غريغوار: انّ النظرة الاخلاقية تسبق الرؤية الفلسفية وانما خاض الحكماء في بحوث الفلسفة، بهدف استخراج منهج للسلوك العملي والذي يدرس ديباجة كتبهم في الفلسفة حيث يذكرون عادة هدفهم عن الكتابة، يجد انهم استهدفوا تقويم السلوك من خلال الفلسفة، وهذا هو وظيفة قسم الاخلاق في الفلسفة.

---

(٢) القيم في الواقعية الجديدة ص ١٤٢.

(٣) المذاهب الاخلاقية الكبرى ص ٧.

٢ / لماذا ندرس المذاهب الاخلاقية ؟

لماذا ندرس المذاهب الاخلاقية وماذا نستفيد من مقارنتها ببصائر الوحي ؟ .

تأتي ضرورة دراسة هذه المذاهب من إنها تشكل قاعدة السلوك في الحياة البشرية ، ومن دون معرفتها ونقدها ، كيف يمكن التعامل مع مختلف انواع السلوك ؟ .

وقد جاءت الرسالات الالهية بكل ما يحتاجه الانسان في كل عصر، كما سعى الفلاسفة -بدورهم- من اجل وعي حقائق الكون، وكانت تقودهم فكرة سامية ، هي وعي الحقائق كلها . وبالرغم من انّ البشرية ، لا تزال تحبو في هذا الطريق ، فان هذا الطموح يعتبر بذاته من نعم الله على الانسان .

ومن هنا فان المذاهب الفلسفية في الاخلاق ، ليست مجرد تاريخ مضى واندثر، بل لا تزال تتفاعل مع حياة البشر عبر تأثيرها النسبي فيها . ثم إن كل فلسفة قد اكتشفت جانباً من الحقيقة . وعند دراستها جميعاً نحصل على صورة شبه متكاملة ، وبالذات حينما نتزوّد بالرؤية الشمولية التي نستفيدها من الوحي الإلهي .

يقول غريغوار في الهدف من دراسة المذاهب الاخلاقية :

وحتى لو لم يكن ايّ منهج من مناهج (الاخلاق) مقنعاً بالفعل ، فلا ريب في ان كلاً منها يحتوي -بالضرورة- على لمحات مفيدة ، ضمن تفاصيله . وهذا في الواقع ما نستطيع ملاحظته ، فقد ترك كل مذهب اخلاقي كبير آثاراً له (وهذا على أيّ حال محك التجربة لـ«كبر» المذهب) . وهكذا فان الحكمة الرواقية مثلاً ، أو الاخلاق المسيحية ، أو

نظرات «نيتشه» ، قد أثّرت جميعاً في تأملات الفلاسفة اللاحقين لهم . ومن المستطاع القول في الواقع بأن ايّ مذهب من هذه المذاهب ليس اليوم «تاريخاً» بصورة كاملة ، لأنها لا تزال حتى اليوم نماذج -بدرجات مختلفة- (تشكّل) أنماط حياتنا وتفكيرنا(٤) .

ولكن ماذا وراء هذا التطور المستمر في نظريات الاخلاق ، هل هناك عقل كلي يتجلّى بصور شتى ؟ أم ان هناك سنّة التطور؟ أم هناك هدف إنساني عام يسعى اليه البشر(٥) .

يبدو لي : إن هناك طموحاً عظيماً عند الانسان لما يبلغه ، وهو الذي يدعوه الى وعي الحقائق بصورة افضل ، ولكنه قد ضلّ الطريق اليه . فوقع في متاهة النظرات الجانبية .

---

(٤) المصدر ص ١٤ .

(٥) المصدر ص ١٤ .

٣ / تقسيم المذاهب الاخلاقية

يرى البعض ان المذاهب الاخلاقية الكبرى تعتمد على واحدة من النظرات الثلاث التالية :

اولاً : إن في الكون نظاماً اسمى (النظرة العلوية) .

ثانياً : لا نظام للكون (الطبيعية) .

ثالثاً : إن هناك نظاماً لما يكتمل (الفاعلية)(٦) .

ما هي نظرة الإسلام والدين -بصفة عامة- الى الاخلاق ضمن هذا التقسيم .. ؟ يبدو أنها تتمثل في النقاط التالية :

الاولى : وجود نظام شامل للخليقة (السنن الالهية) ولكنه يؤكد على بصيرتين هامتين :

الثانية : أنه نظام يهيمن عليه الربّ ويدبره .

الثالثة : أنه نظام يمكن ان يتجدد أو يتكامل أو يتغيّر بالدعاء من عند البشر وبالبداء من عند الله سبحانه فهي -من جهة- شبيهة بالنظرة (الفاعلية) من جهة ايمانها بدور الإنسان في تطوير النظام وتغييره ، وبالتالي في تكامل الخلق وذلك بالدعاء وبالعمل الصالح وبالإيمان بالقدرة الإلهية وأنه يخلق ما يشاء وان يده مبسوطة .

---

(٦) المصدر ص ١٧ .

وهي -من جهة ثانية- قريبة من النظرة العلويّة حيث انها قائلة بوجود نظام اسمى قائم فعلاً على الرغم من القدرة على تغييره وتكميله.

ومن وجهة نظرنا يجب ان نقسم المذاهب الاخلاقية الى دينية وغير دينية ولكن ما هو الدين؟ هناك اكثر من تعريف له، ولكن يبدو ان اقرب المفاهيم الى التقبّل قد يكون ذلك الذي ذهب اليه عدد من المفكرين الألمان (امثال «تشيلنغ» و «شلاير ماخر» Schlirmacher في مطلع القرن التاسع عشر و «أوتو» Otto في أيامنا هذه..) والذي يعرف (النظرة) «الدينية» بأنها شعور بـ«التبعيّة الكاملة» وتلاشي المخلوق أمام «اللامتناهي»(٧).

والواقع ان جوهر الدين هو الإيمان، وحقيقة الإيمان هو تسليم العبد (المخلوق) لله (الخالق) تسليماً مطلقاً. وسوف نتحدث في فصل قادم انشاء الله عن دعائم الأيمان.

ولكنا سوف نستعرض -في الفصول القادمةانشاء الله- المذاهب الاخلاقية حسب التقسيم الشائع اليوم، وذلك ببيان المذاهب العلوية الفلسفية التي تؤمن بوجود نظام اعلى ومبادئ سامية (عبر الفصل الثالث) وهي تنقسم بدورها الى فلسفات قديمة وحديثة.

ثم نستعرض المذاهب العلويّة الدينية في (الفصل الرابع). أما المذاهب الطبيعية التي لا تؤمن بالنظام، ولا بالله فإننا نستعرضها ضمن (الفصل الخامس).

والمذاهب الفاعلية التي تؤمن بدور الانسان الاساسي في الحياة فندرسها في (الفصل السادس) اما (الفصل السابع) والأخير فقد خصّصناه لدراسة آرائنا في هذه البحوث تحت عنوان كلمة الفصل.

(٧) المصدر ص ٢١.

٤ / الطاعة في المذاهب الاخلاقية

المذهب الاخلاقي -أنّى كان- منظومة من التعاليم والاوامر. وعلى الانسان الانصياع لها، وبالتالي طاعة ذلك المذهب فيها وهنا يفرض السؤال التالي: لماذا الطاعة؟ وما الذي يبرّرها سواءً في الدين أو في الفلسفة؟.

الطاعة في المذهب الديني:

الاسباب التالية تدعونا الى الطاعة:

أولاً: لأن الله سبحانه اهل للطاعة، بالعاطفة الجيّاشة، والحب العميق.

ذلك لأن النفس قد جبلت على امرين:

الف ــ حب الجمال والكمال. وبالتالي حب من له الاسماء العليا والصفات الجميلة.

باء ــ التقرب الى الحبيب باتباعه وطاعته.

وعندما يعرف البشر ربه، وتتجلّى لقلبه اسماءه الحسنى، وصفات الكمال والجمال التي لا توصف، هنالك يختار طاعته، وهذه أسمى درجات الطاعة. حيث يناجي الإمام علي -عليه السلام- ربه فيقول: بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك.. أو يقول: (وهبني صبرت عى حرّ نارك فكيف أصبر على فراقك)[٨].

---

(٨) مفاتيح الجنان / دعاء الكميل.

وقال الإمام زين العابدين -عليه السلام- في مناجاته لربه تعالى: فأنت لا غيرك مرادي، ولك -لا سواك- سهري وسهادي ولقاؤك قرّة عيني، ووصلك مُنىٰ نفسي، واليك شوقي (الى أن يقول) يا نعيمي وجنتي، ويا دنياي وآخرتي(٩).

ثانياً: لأن الله سبحانه، قد أسبغ علينا نعمه، ظاهرة وباطنة، ومن الثوابت العقلية طاعة العبد لولي نعمته.

ثالثاً: لأن الله سبحانه جعل الثواب لأهل طاعته والعقاب لأهل المعصية، وهكذا قال ربنا:

«فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره»(١٠).

ويبدو ان هذه العوامل تتداخل في نفس المؤمن وتبعثه الى طاعة الله، ومن يتدبّر كتاب الله المجيد يجد كيف تتداخل فيه هذه العوامل.

رابعاً: الانسان صنيع الله سبحانه، وقد نفخ الربّ فيه نفخة من روحه، وأودع ضميره حباً وعلماً وعزماً، وقد اركز فيه غرائز، وأجرى عليه سنن الخلق، فاتصلت نفسه بفيض من قيم الحقائق، واتصلت حياته بزخم من الانظمة الطبيعية (سنن الخلق) التي لا يستطيع عنها فكاكاً.

وحين يطيع الرب ينسجم مع تلك المعاني التي أودع الله فيها (الحب، العلم والعزم) كما ويندمج مع تلك السنن التي يتفاعل معها، فيشعر بالرضا والسكينة، وبخلاف ذلك يتحسس بالفصام وانعدام الامن، وكذلك الطاعة لله وللمثل، هي الكهف الذي يأوي اليه الانسان السوي بفطرته، وبأعمق مشاعر الانسجام في ذاته.

هكذا نرىٰ خلفية الطاعة في الشريعة الاسلامية -حسبما يبدو لي- اما عند الفلاسفة فقد اختلفوا في خلفية الطاعة (تبرير الطاعة) اختلافاً كبيراً، بالرغم من ان بعض اقوالهم تعود جزئياً الى ما سبق آنفاً.

١ - فمن تلك الاقوال ان الطاعة انما جاءت بسبب الإستسلام لقوة الطبيعة.

غريغوار:

---

(٩) مفاتيح الجنان / مناجاة المريدين.

(١٠) ٧-٨/٩٩.

تتصرف الطبيعة تجاهنا كما يتصرف سلطان شرقي تجاه «مماليك» له يستخدمهم في أغراض له غامضة.. فيتولّد لدى هذه المخلوقات التبعية (النابعة) شعوران: التمرّد لدى البعض، وحقدهم على الطاغية (وهذا هو الموقف الاخلاقي الذي يتوقّف عنده «شوبنهاور» Schopenhauer).. والاستسلام لدى الآخرين، بل وحتى العرفان، وحب الهدف المجهول (وهذه هي وجهة نظر «فيخته» Fichte .. كما انها وجهة النظر التي نجحت في الحفاظ عليها حتى الان..)(١١).

٢ ـ اما التبرير الثاني فيقول عنه غريغوار: (وتوجد سنّة مسيحية أصيلة من القديس اوغسطين حتى «باسكال»، ومن «فينيلون» حتى «كير كغارد» Kier kegaard) تنزع على العكس الى إعلاء شأن الحب المنزّه، غير العقلاني، بل وحتى المخالف لأيّ عقل («بموجب اللامعقولية» بحسب كير كغارد)(١٢).

ولعلّ لامنطقية امثولة «الطفل الضالّ» ـ الإنجيلية ـ، هذه اللامنطقية التي أثارت استنكار الكثيرين من العقلانين، ليست سوى برهان آخر على التعارض الاساسي بين الفعل الاخلاقي (بالمعنى الديني على الأقل) والاستنتاج الفكري(١٣).

ولكن البصيرة القرآنية ـ كما قلنا آنفاً ـ تدعونا الى حب الله حباً عقلانياً وطاعته طاعة عقلانية لأنه اهل الطاعة فإنّ (له الاسماء الحسنى)، ولعل الجنة والنار، والثواب والعقاب في الدنيا والآخرة وحتى السعادة الشاملة التي تنتظر المتقين، كلها معراج لبلوغ تلك الدرجة من الحبّ العميق، فالطاعة هنا أخلاقية (لأنها ناشئة وجدان الإنسان ان ربه هو أهل اهلاً للعبادة) وهي عقلانيّة لأن الضمير يقول: بضرورة طاعة المولى، وتنسجم مع مسلّمات العقل الثابتة، وهي مصلحيّة أيضاً.. لأنها تسبب الفلاح..

وهذه المصلحة قيمة حميدة يدعو اليها الدين، لأنها لا تتعارض مع سائر القيم، بل وتنسجم معها كاملاً.

---

(١١) المصدر ص ٢٢-٢٣.

(١٢) المصدر ص ٢٣.

(١٣) المصدر ص ٢٣.



الفصل الثالث

المذاهب العلويّة

١ / المدرسة الأفلاطونية ونقدها
٢ / مدرسة أرسطو ونقدها
٣ / المدرسة الرواقية ونقدها
٤ / الأفلاطونية الجديدة ونقدها
٥ / المذاهب العلويّة الجديدة



١/ المدرسة الأفلاطونية ونقدها

الفيثاغورية وافلاطون :

ثلاث قيم رئيسية تجدها في فلسفة الفيثاغوريين -الطهارة (أو التنسك) واحترام التضامن (أو ضبط النفس) والعدالة (العدالة هي المساواة، والإعتدال هو المقياس).

واعتقدوا انّ كتاب الخلق مكتوب بلغة رياضيّة، وعلى الروح ان تسمو الى حالة التناسق معها ولن ترتقي الاّ بالنقاء والتنسّك.

والمدرسة الفيثاغورية أثّرت تأثيراً بالغاً على سقراط وافلاطون، ومن ثم ارسطو، ومن خلالهم صبغت الفلسفة، عبر تاريخها الممتد، بصبغتها المتميّزة. وهذه المدرسة تبدو خليطاً من تعاليم دينية، وافكار بشرية، ولعلّ هذا الخلط هو سرّ استمرارها.

ولكنها -انّى كانت- يجب ان تدرس من خلال امتدادها في الفلاسفة اللاحقين، فقد تسرّبت افكارها الى أفلاطون. أما سقراط الذي كان له تأثير الأستاذ -حسبما يبدو من المحاورات- على افلاطون، فقد اقتبس منه افلاطون «قيمة العلم» واثره في الاخلاق عبر فكرة: ان الاخلاق علم.

يقول غريغوار: عن سقراط: أما سقراط -الذي لا نعرفه الاّ من خلال «المحاورات» الافلاطونية -فقد اقتبس منه افلاطون دون ريب فكرة ان الاخلاق علم، ومن الممكن تعليمه: وذلك -أولاً- لأن الإرادة «مستقيمة» دائماً عندما تكون مستنيرة (وهذا تأكيد محفوف بالشك، كما اشرنا اليه)، -وثانياً- لأن الخير هو مجموع القضايا التي

تحقق التوفيق بين المرء ونفسه من ناحية، وبينه وبين الآخرين من ناحية اخرى. وهي قضايا عامة، وبالتالي شبيهة بقضايا العلم.

وما تهدف اليه الديالكتيكية السقراطية، هو استخراجها عن طريق جهد تأملي، جماعي وودّي، منصب على المفاهيم المقبولة من المجتمع بوجه عام، هذه المفاهيم الجزئية والمتناقضة غالباً فيما بينها، وهكذا فحسب يمكن عن طريق النقد العقلاني للآراء إكتشاف «القوانين غير المكتوبة»، الكلية والملزمة، أي: النظام الالهي[١].

وكذلك الامر بالنسبة للمجتمع، حيث يجب إخضاع العدد الغفير لنظام وحيد، مما نجمت عنه «الاوتوبيا» الشهيرة التي بحثت في الجمهورية.. أي ذلك التنظيم الاجتماعي الصارم الذي تتسلسل فيه طبقات ثلاث صعوداً (الصناع والمحاربون والحكام) ويسوده مبدأ جماعي يميل الى إلغاء ايّة نزعة الى الفردية الانانية لدى المشتركين في المجموعة. وهذا نوع من «الطغيان الفلسفي» (بحسب «جانيه» Janet و«سيايّ» Seailles) يهدف الى اقامة انعكاس على الارض للعدالة «الرياضية» التي تسود العالم المثالي، بحيث يتجلى هذا الانعكاس بصورة ولاء شمولي للدولة[٢].

هذا على المستوى الاجتماعي اما على المستوى الفردي فهو يطبّق ذات الجدلية بالطريقة التالية:

«لما كانت الروح مركبة من ثلاثة عناصر (الشهوات الفجّة، والهوى الكريم ـ ولكن العنيف ـ، والعقل) فان الرجل الفاضل يدخل اليها ـ شبيهاً في ذلك بالموسيقى ـ توازناً صحيحاً. وهكذا فان الحوذي (العقل) يكبح جماح «حصان الهوى» الابيض ويستخدمه كمساعد له ضدّ «حصان الرغبات الاسود» وهذا التوفيق صعب يتطلّب توتراً مستمراً ولا يسمح بأيّة تسويات، ويشير افلاطون الى فضيلة التكفير والعقوبة، أما إذا اختلّ التوازن فان اعادة النظام تستوجب الشدة ـ بالنسبة إلينا والى الآخرين ـ كما تستوجب اعادة الصحة المختلّة والبتر[٣].

---

(١) المصدر ص ٣٨.
(٢) المصدر ص ٣٩.
(٣) المصدر ص ٣٩.

نقد التصوّر الافلاطوني :

وهذه النظرية بحاجة الى وقفة ونقد.. فعالم المثل الذي اقترحه على اهل الارض يمثل -أولاً : طغياناً فلسفياً في الفكر ويجسّد-ثانياً: استبداداً في المجتمع كما انه يعني-ثالثاً: صرامـــة في القانون لا تحتملها حالة الضعف البشرية بالرغم من ان افلاطون انتبه الى هذه الصرامة فحاول التخفيف منها في تشريع القوانين. وهنا تعرف مدى قيمة الرحمة الالهية (كسنّة الهية) تعادل الحكم الالهي -(القصاص-العفو، كمثل) ليكون الاسلام ديناً قابلاً للتطبيق على البشر ويبقى عالم المثل يغني به الفلاسفة وحدهم- الذين يقول عنهم البعض ان الفيلسوف منقطع عن الواقع الخارجي،وان الفلسفة هراء في هراء، اما عالم المثل والنظام الفكري القائم عليه، فهو ايغال في المجهول للبحث عن تفسير المعلوم.. ولو إننا اكتفينا بما نعلم عمّا لم نؤت اداةً لمعرفته، لكان افضل، ولعل نظريات شبيهة بعالم المثل الافلاطونية هي التي دفعت البعض الى اتخاذ آراء متطرفة تجاه الفلسفة حيث يقول البعض عنها[٤].

انها ألاعيب ألفاظ، والألفاظ خالية من المضمون، الفاظ مستغلقة لا معنى لها الاّ في أحلام اصحابها، الفاظ غير مفهومة لأنها عامّة، رجراجة، مهترئة، لا تدلّ على شيء محدود واضح. كيف لا وهي تبدأ من حيث ينتهي وضوح الشيء، بل حيث لا يكون شيء البتة، ولا يبقى الا اللفظ، يضفي عليه كلُّ صاحب مذهب فلسفي معنى خاصاً. ومن هنا الخلط والابهام واللبس وتشعب الآراء واختلاف مناحي التفكير، والدوران في حلقة مفرغة لا يعرف أولها من آخرها.

ويقول : إن الفلسفة التي تزعم معرفة حقائق الاشياء، وتطلق الاحكام جزافاً دون ان تلتمس الوسائل الفعّالة الكفيلة بالوصول الى ذلك، هي خادعة مضللة. انها تفرّ من الواقع وتحسب انها بذلك تنتصر على الواقع. فما أعجب أمرها[٥]!.

ولكن هذه النظرة السلبية الى الفلسفة إنما يبررها الوله الذي شاع في القرون الغابرة

---

(٤) اتباع المذهب الوضعي.

(٥) المسألة الفلسفية د. محمد عبد الرحمن مرحب (سلسلة زدني علما) ص ٣٨.

بالفلسفة حتى جعلت حاجزاً دون تقدم العلم والتقنية . وقد ذكرنا ـ في الجزء الثاني من هذا الكتاب ـ إن غرور الفلاسفة وتكلّفهم معرفة الحقائق التي ليست في وسع البشر جرّهم الى أخطاء كبيرة لازالت البشرية تعاني من آثارها .

أما نظرية أفلاطون حول ان الاخلاق مجرّد علم . (وليس اكثر من ذلك) فقد تحدثنا ـ في مناسبة اخرىٰ ـ ان العلم يهذّب النفس ولكن لا يشحذ الارادة التي هي جوهر الاخلاق ، هذا ان وسعنا حدود العلم في نظرية افلاطون ليشمل علم القيم ، ومعرفة الاهداف التي خلق الانسان لها ، وهذا هو مراد افلاطون من العلم . اما العلم بالمعنى الجديد (أي التجربة وما يخضع لها) فانه لا ينفع الاخلاق شيئاً كثيراً ، كما تحدثنا عن ذلك آنفاً عند الحديث عن نظريات المدرسة الطبيعية في الاخلاق .

ونظرية الخير عند افلاطون ناقصة ، فالخير ليس مجرد انسجام بين نوازع الذات المختلفة ، أو بين الفرد والمجتمع (وإن كان ذلك من الخير) ولكنه يشمل أيضاً : الانسجام بين الانسان والطبيعة . وبين الانسان وخالق الطبيعة . على ان المطلوب ليس مجرد انسجام . بل انسجاماً قائماً على معايير عليا ، تجمعها عبادة الله والتقرب اليه سبحانه .

يبقىٰ منهج الحوار الذي أعتقد انه يحملنا الى رحاب الحقيقة ، فإنه منهج نافع لأنه يستثير العقل ، ويبلور الضمير ، ولكنه ليس منهجاً كافياً لمعرفة الحقائق ، حسبما فصلنا القول في المنطق . لأن هذا منهج واحد وهناك مناهج اخرىٰ يجب الاستفادة منها للوصول الى المعرفة .

٢ / مدرسة أرسطو ونقدها

يبدو ان النظرية الاجتماعية عند ارسطو، الذي لقّب بالمعلم، لفرط تأثير افكاره (وبالذات في المنطق) انها قائمة على ثلاث قيم، العدل، والعقل، والحبّ، ولعلّ قيمة الحب هي الاسمى حيث تعني عنده الانجذاب نحو الصورة الاكمل (المتمثلة عنده في الإله) بينما العدل وسيلة حياتية (في حياة الفرد وفي حياة المجتمع) للتسامي نحو تلك الصورة الاكمل، اما العقل، فهو تعبير عن الفضيلة وضبط النفس للقيام بالدور المناسب لبلوغ الهدف الأسمى. دعنا ندرس هذه القيم بتفصيل اكثر.

١ ـــ أما العدلُ فانه مقياس للفضائل العملية (السماحة، وهي المرحلة المتوسطة بين البخل والاسراف... والعدالة، التي تقوم على الحفاظ على التوازن الاجتماعي، بصورة متعاوضة أحياناً (العدالة الصارمة في المبادلات)، وبصورة توزيعية احياناً اخرى (التناسب مع استعدادات كل واحد، من ناحيتي العقاب والمكافأة) والصادقة، وهي ان يهب المرء نفسه بشكل نزيه ومطلق، ولكن ايضاً ان يكتسب خيراً ما لدى الطرف الآخر أخلاقياً»[٦]...

٢ ـــ أما قيمة العقل فإنها قيمة اجتماعية (اخلاقية) حيث يرى أرسطو: أن الانسان «حيوان خلق لكي يعيش في مجتمع»، وهو بالتالي درجة متوسطة بين البهيمة

(٦) المصدر ص ٤٢.

والإله[٧] ... اللّذان يوجدان منفردين. ولكن المجتمع -تلك الظاهرة الطبيعية- ذو غاية واضحة ودقيقة: وهي تنمية الفضيلة لدىٰ اعضائه، ولذلك فان جميع الدساتير التي تميل الى تدعيم «العقل بدون الهوىٰ» لدىٰ الفرد صالحة[٨].

وهكذا يظهر دور العقل في الحقل الاجتماعي، انه مقياس الفاضل ولكن السؤال: كيف نحقق مجتمع العقل عملياً وهو مجتمع «الديمقراطية المعتدلة» الذي يفضّله أرسطو حيث تعتدل الثروات في انسجام صحيح، وكذلك الامر بالنسبة للكفاءات، كما هو بالنسبة للرغبات الخاصة. وهذه نتيجة منطقية لهذا التأمل الاخلاقي الذي يشكل (بحسب تشبيه استخدمه أرسطو ذاته بشأن العدالة) قاعدة، ولكنها «قاعدة رصاصية» قابلة للتشكّل بحسب كل قالب من قوالب الجزئيات الانسانية (فتتغيّر حسب الظروف المختلفة)، كما انها رمز لما يجب ان تكون عليه الحياة الاصيلة: أي التناسب المعقول بين النظام الكلي وبين المحل الذي يشغله فيه الانسان تبعاً لطبيعته النوعية[٩].

٣ ـــ اما كيف يصل ارسطو الى هذه النتائج؟ فهو ينطلق من عقيدته بوجود نظام اعلىٰ يجذب اليه الانسان بالحب وكأن الحب هو الدافع نحو تطبيق العدل والعقل.

«فليست الحقيقة خارج عالمنا، ولكن تحت أبصارنا، في الكائنات وفي الاشياء الارضية.. غير ان ذلك لا يعني ان هذه الاشياء والكائنات خالية من النظام ومن المعنىٰ فالكون يبدو لارسطو كطبقات (مستويات) من الواقع ينتظمها تسلسل عظيم الاتساع تبطنه وتوجهه و«تمتصه» حركة جامعة نحو الكمال. وكل فرد مزدوج التكوين، فهو مركب من «مادة» (هي قدرة على التغيير غير محدودة ومبهمة) ومن «صورة» (وهي ميل الى التنظيم والتحقيق البنياني للميزات الطاقيّة للمادة). ويستند كل مستوىٰ من مستويات الواقع هذه الى السابق، مشكلاً، في الوقت نفسه، قاعدة للمستويات التالية، وهكذا يرسم الكون سلماً مستمراً يرتفع من حدّ الى حدّ نحو المستويات العليا. واخيراً فان هناك صورة الصور (الإله، أو المحرك الاول، أو الخير، او الخ..) التي تكون ذروة

---

(٧) نظراً لاعتقاد الفلاسفة اليونان بتعدّد الإله فان مرادهم من الإله ليس رب الأرباب بل الموجود الاعلىٰ القريب من معنىٰ الملك عندنا.

(٨) المصدر ص ٤٢.

(٩) المصدر.

الهرم وتبعث فيه الحياة دون ان تعرفه»[10].

وارسطو.. كما افلاطون وغيرهما من الفلاسفة. كانوا - فيما يبدو - ينطلقون من مسلّمة يريدون التنظير لها - وهي (النظام) أو القياس / العقل أو (الفكر) الجمال / أو (الحب).

وكل يبرّر هذه الحقائق، بطريقته الخاصة بعد ان يكتشفها بوجدانه.

والسؤالُ لماذا نحن لا نجعل هذه المسلّمات اساساً ثم نفكر في تطويرها عملياً؟ بتعبير آخر لماذا نحن بحاجة الى تبرير لهذه الحقائق الثلاث (وبيان فلسفة نظرية مطوّلة لها) ولم لا نكتفي بوجدانها عن تبريرها، فما دمنا قد اكتشفناها بالوجدان دعنا نجعلها منطلق بحثنا في بيان آفاقها.

وإذا أردنا ان نقيم (وننقد) مذهب أرسطو الاخلاقي وفق معاييرنا التي آمنا بها فلا بد ان نقول:

أولاً: العدالة كلمة طيبة وجذابة ولكنها غامضة (ولعل هذا سرّ جاذبيتها لأن كل واحد يفسرها حسب هواه) والحدّ الوسط ليس معياراً فالحد الوسط من الظلم، ليس مطلوباً، ولا من أكل الخبيث، انما المعيار هو الحق، واعطاء الحق هو العدل. فلماذا لا نستبدل العدل بالحق لنكون أوضح واصدق.

ثانياً: العقل - بدوره - مفهوم غامض، قد نختلف في ابعاده وآفاقه، فإذا كان العقل مخالفة الشهوات، فليس كل الشهوات (الميول والغرائز) باطلة، بل هي مطلوبة لاستمرار الحياة.

وإذا كان المراد منه تطبيق العدالة، فالحديث يعود الى العدالة ما هي؟

ثالثاً: الحبّ - لا ريب - فضيلة بل هو أفضل فضيلة، اذا كان المراد منه التقرب الى الله رب القدرة والجمال والاسماء الحسنىٰ، ولكنه ليس الفضيلة - الوحيدة - إذ ان المصلحة - التي تتجلّىٰ في زينة الحياة الدنيا - هي الاخرىٰ فضيلة ولو بنسبة أدنىٰ، وعلينا الّا ننسىٰ انها تشكل قيمة اساسية عند اغلب البشر، وبالتالي دافعاً مناسباً لهم لتطبيق العدالة والالتزام بالحق.

---

(١٠) المصدر ص ٤٠-٤١.

٣ / المدرسة الرواقية ونقدها

أول ما يصدمنا من فلسفة المدرسة الرواقية، هو ذلك الخلط العجيب بين الخالق والمخلوق وهذا هو اهمّ بند في مدرستهم حيث انهم يقولون :

١ ـ «الكون «الهي» بأكمله لأنه وليد «نفخة» أو «نار» هي ـ في الوقت نفسه ـ الإله والعقل والحياة معاً، وكل كائن (ولاسيا الانسان وروحه) شرارة جزئية منها، اما المادة فليست (كما سيقول «برغسون» فيما بعد) سوى تثاقل انتقالي في هذا «التوتر الخلاق»: فهي ليست مبدأ يعارض الذكاء الاعلى، ولكن مجرد حالة دنيا لهذا الذكاء»[11].

٢ ـ اما البند الثاني: فهو زعمهم بوجود وحي دائم في كل نفس، فالحكمة تعني: فهم هذا النظام، وتقبله، وما هو اخير من ذلك، المشاركة فيه طواعية واختياراً من صميم الفؤاد. وان يعثر المرء في داخل نفسه على الوحي الالهي، الذي يتولد عنه كل شيء، ثم يطور هذا الوحي ويقيه من كل هوى أو أنانية أو رغبة، أي من كل ما هو «مادة»[12].

٣ ـ اما القيمة الاساسية فهي الانسجام مع النظام: «وهكذا فان الفضيلة تستند

---

(١١) المصدر ص ٤٣.

(١٢) المصدر ص ٤٤.

بشكل ماهوي الى فعل وحيد هو التقبّل النهائي ـ للنظام ـ، وهو فعل شبيه باللطف (الالهي) المسيحي، من حيث انه يحوّل طبيعة الكائن ويمنحه دفعة واحدة ذلك الثبات.. ذلك التجانس الداخلي.. ذلك التوافق الذي كان يفتقده مع العالم طالما كانت الاهواء هي التي تقود الكائن..»[13].

٤ ــ ومن خلال هذه القيم، اهتمت المدرسة الرواقية، بأخوة البشر، حيث عمدوا ـ بعد ذلك ـ الى تطوير فكرة كان منهجم يحتويها بصورة ضمنيّة، وهي فكرة ان جميع البشر (بما فيهم «الغرباء» والعبيد) اخوة، باعتبارهم جميعاً وليدي نفس النفخة الالهية، مما كان من شأنه تعبيد الطريق لاخلاق اجتماعية مستوحاة من نظرة بشرية جامعة ومحبة للانسانية، مختلفة كل الاختلاف عن الاعتكاف المترفّع الذي يستنتج من مذهبهم نظرياً لدى اعتباره من زاوية أخرى.

٥ ــ وألحّوا ايضاً على الجانب الديني (الذي يستطيع شمول جميع العبادات ويأذن بالصلاة، ذلك الفعل المعبّر عن التواضع الواثق تجاه «الفاعلية المهيمنة») وهو الجانب الذي تتضمنه فكرة العقل الكلي.

٦ ــ واشاروا اخيراً (وهذا معنى مقالة ايبيكتيت الشهيرة «سوستين وأبستين» (Sustine et Abstine) الى المعنى الاخلاقي للاستقلال الذاتي الداخلي (لا تتوقف الفضيلة والسعادة الآ على الرأي الذي نحمله عن الاشياء، وهذا الرأي من فعل ارادتنا وحدها).

٧ ــ كما اشاروا الى باطل الخيرات المزيّفة (كالثراء الخ) مما يجب الآ يستعمله الحكيم الا كما يستعمل «أثاثاً في فندق»[14].

نقد المدرسة الرواقية :

بالرغم من المساهمات الايجابية لهذه المدرسة في التأمل الاخلاقي واثرها فيه خلال ألفي عام، فانها تنطوي على نقاط ضعف كثيرة في المنهج وفي النتائج نذكرها تباعاً :

---

(١٣) المصدر ص ٤٤.

(١٤) المصدر ص ٤٥.

أولاً : الخلط الغريب ، بين مقام الالوهية السامق ، ومنزلة العبودية ، وقد سبب هذا الخلط في اخطاء كبيرة وقع فيها الفكر الفلسفي عبر قرون ، الله سبحانه أكبر واعلى من ان يتنزل من مقام عظمته ويصبح مخلوقاً والعلاقة بينه -سبحانه- وبين خلقه ليست العلاقة بين البحر والسحاب ، او النبع والرافد ، بل هو الخالق الذي ابدع الكون إبداعاً وانشأه إنشاءً وهكذا فأن المسافة قائمة بينه وبين خلقه انّىٰ اقترب الخلق اليه(١٥) .

ثانياً : القلب البشري يتلقّىٰ نوعين من الوحي ويستمع الى نمطين من النداء : (الف)— القاءٍ رحماني يوحي به ملائكة الرب رحمةً منه بالبشر، (باء)— القاءٍ شيطاني منشؤه ضعف البشر وإبليسه المريد .

ولكن المدرسة الرواقية لم تعرفنا كيفية الفصل بين هذين النداءين ، ودعت الانسان الى التأمل الداخلي ، والاستماع الى وحي ضميره ، حقاً انه مع التميز بين الوحيين يستطيع البشر ان يكتشف حقائق كثيرة ، الا ان ذلك لا يعني الغاء دور الوحي الالهي ، غير المباشر ، للانسان عبر الرسل والكتب ، والذي لم تشر اليه المدرسة الرواقية .

ثالثاً : حين اعتبرت المدرسة الرواقية الفضيلة تقبل النظام طواعية ، فانها قربت الينا فكرة التقوىٰ ، وهي قيمة مباركة ، ولكن السؤال الذي بقىٰ عائماً وغامضاً هو: لماذا يتنازل البشر عن ذاته من أجل النظام ، واذا كان تقبل النظام طواعية قيمة اساسية ، فلماذا مُنح البشر حرية اتخاذ قرار التقبل أو عدم التقبل ؟ .

بلى البصائر الاسلامية تبلور فكرة التقوىٰ (الف)— عبر بيان سلسلة من الروادع والمرغبات (باء)— كما تعتبر حرية الفرد اساساً لوجوده ، وتجعل التوبة بعد الذنب ، أهم حكمة ، وهذا ما رفضته المدرسة الرواقية ، التي زعمت ان الفضيلة لا تتجزأ وان الحكيم هو الذي يلتزم بكل ابعاد الفضيلة وان الجزئيات لا اهمية لها(١٦) .

رابعاً : اما فكرة الاخوة فهي لا ريب اعظم انجاز للمدرسة الرواقية ، الا انها قد تتعارض مع فكرتهم عن الاعتزال والترفّع ، كما سبق ..

خامساً : وفكرتهم عن العبادات -بالرغم من صحتها عموماً- تتنافىٰ ونظرتهم عن

---

(١٥) ناقشنا هذه الفكرة في كتابنا العرفان الاسلامي بتفصيل .

(١٦) المصدر ص ٤٥ .

المخلوقات ، فاذا كان الخالق والمخلوق واحداً فلماذا العبادة ؟ ومن يعبد من ؟ .

سادساً : ان تأكيدهم على زيف الخيرات الارضية تتنافى مع الجانب البشري ، الذي اعترفوا به فالانسان يعيش -بالتالي- فوق الارض ، ولا بد ان يتعامل مع ما يجري في الارض من عوامل ، وقد اوضحنا ان قيمة المصالح الأرضية (المادية) يجب الّا تنسى ، بالرغم من ان قيمة التطلّعات الروحية اعظم .

٤ / الافلاطونية الجديدة ونقدها

في القرن (٢٥٠/ ب.م.) مزج افلوطين الإسكندراني، أفكار افلاطون، بالفيثاغورية الجديدة، مع تصوّف الشرق، وصنع منها فلسفة طريقة كان لها اكبر الاثر في بعض المذاهب المسيحية. ثم في بعض المذاهب الفلسفية عند المسلمين، بل وفي بعض الفرق الاسلامية.

وقيم هذه الفلسفة الجديدة هي التالية:

ترى هذه الفلسفة اصل كل شيء هو الواحد، وهو الالهي، وهو الخير المطلق، في كماله وتعاليه، ولكنه ينطوي على ميل (واندفاع) نحو الخلاقية والفيض والاشعاع التلقائي المستمر، وبالتالي، الى التكرر في الارواح الجزئية بصورة لا نهائية، وهذه الارواح الجزئية هم الكائنات التي تحتفظ كل واحدة منها ببعض ذلك الواحد والكائن المطلق. ومن هنا فان القيمة الاساسية تتمثل في عودة الأجزاء (الكائنات) الى الكل[١٧].

«اما الشر فهو بالتالي الابتعاد عن «الالهي» الاصلي، وأفدح من ذلك الانغلاق داخل هذه «النهائية» وهذا الانحطاط وارتضائها. واما طريق الخلاص فهي في حركة «تحول عكسي» هي عودة الروح تدريجياً نحو الإله، حتى يتم استغراقها فيه من جديد. وهذا ما تنجم عنه المراحل المختلفة للحياة الاخلاقية، وهي اولاً ممارسة الفضائل المتواضعة

(١٧) راجع المصدر ص ٤٦ وايضاً بتفصيل كتابنا العرفان الاسلامي عن نظرية الفيض.

(التعفّف، العدالة الخ..) التي تطهر الروح بتحريرها إياها من الروابط المادية. ثم الحياة التأملية بعدئذ، أي البحث في داخل الذات بواسطة «العين الداخلية» عن الحضور الإلهي، وهو بحث صادر عن وحي جمالي اكثر منه عن وحي عقلي، لأن الجمال يشكل -بحسب «افلوطين»- الانعكاس الارضي للخصب الحي واللامتناهي للخير ويدل عبر المادة على «النظام» أي «الاحد» الذي يصدر عنه الجمال. ونصل اخيراً (لأن هذه المرحلة ليست سوىٰ تأهيل للحياة الالهية) نصل الى الوجد[18].

وبالرغم من عدم وجود قيم حياتية واضحة لهذا المذهب الا انه -لا شك- قد القىٰ ظلالاً على سائر المذاهب الفلسفية، وبالذات المذاهب الصوفية، التي وجدت في مدرسة افلوطين تبريراً مناسباً لافكارهم، وبالرغم من ان التصوف (تحقير الدنيا والزهد فيها) قد وجد تبريراً له في اكثر من مذهب فلسفي، مثل المدرسة الكلبية التي بررت الزهد والمدرسة البيرونية (٣٠٠ ق. م) التي اعتبرت الكون وهماً، واستنتجت من ذلك قيمة اللامبالاة بالرغبات، الا ان المدرسة الافلوطينية التي نسبها المسلمون خطأً الى افلاطون، كانت ذات اثر بالغ على الفكر الفلسفي عندهم، وبالذات المذاهب العرفانية والصوفية، وقد شرحنا ذلك بتفصيل في كتابنا: العرفان الاسلامي ونقدنا هذه المدرسة من البعد النظري ولكن لا يمنعنا ذلك من الاشارة الى نقد الجانب العملي هنا:

اولاً: اساس مدرسة افلوطين قائم على نظرية الفيض التي ترىٰ ان العلاقة بين الخالق والكائنات هي العلاقة بين الشمس وشعاعها، والبحر وقطراته.

وهي نظرية باطلة اذ انها تكفر بقدرة الخالق على الخلق، وبأي علم وتدبير له (اذ النظرية ترىٰ ان صدور المخلوق من الخالق يتم بغير إرادة منه، وحتى بغير وعي) وتكفر بقدرة الله على تغيير الكائنات وعلى اعادتها بعد فنائها (البعث).

وهي اساساً مجرد فرضية لا دليل عليها، بل ادلّة الوجدان تهدينا الى خلاّقية الرب، ومالكيته وعلمه وقدرته سبحانه.

وهكذا نجد في الكائنات، آيات المخلوقية والمعبودية، وتهدينا تلك الآيات الى انها كائنات مخلوقة، وليست من ذات الالوهية، كما تهدينا الى ان خالقها خلوّ عن صفاتها.

(١٨) المصدر ص ٤٦/٤٧.

ثانياً : حركة المخلوق الى سماء الخالق تعتبر قيمة سامية ، ولكن لن يتم استغراقها فيه ، فهي حركة دائمة لا تنتهي الى نقطة الاندماج ، وبالتالي ليست هناك نهاية لتقدم البشر.

ثالثاً : الفضائل التي نعتها افلوطين بالمتواضعة هي -في الواقع- اصل فضائل الانسان -(التعفّف-العدالة) بينما تلك الفضائل التي نعتها بالتأمل عبر العين الداخلية ، ليس الّا صدىٰ قيمة الجمال التى اعتبرتها مدرسة اثينا إحدىٰ القيم الثلاث ، بالاضافة الى النظام والعقل . وقد قلنا ان هذه القيم ، التي نجدها في انفسنا ، لا تحتاج الى تبرير فلسفي ، لأنها قيمة ذاتية فطرت النفس البشرية عليها ، ولها من الوضوح والتجلّي اكثر من التبرير الفلسفيٰ الذي يختلقه البعض لها ، ومثلهم مثل الذي يبرر الجوع والعطش والنعاس ، تبريراً فلسفياً ، ويريدنا الاقتناع باهمية هذه الأحاسيس بسببها .

رابعاً : ان قيم الحياة الدنيا ليست عبثاً ، وعلينا ان نهتم بها ، كما نهتم بتلك القيم العليا ، لأن كلتا القيمتين تشتركان في إننا نحس بها وننتفع بها ، بالرغم من ان الحياة الاخرة أهم من الحياة الأولىٰ ، لما فيها من الخلود والعمق حيث يقول ربنا سبحانه : «والآخرة خير وأبقىٰ»(١٩) الا ان الحياة الدنيا تتسم بأهمية الحضور الفعلي ، وبأنها تمهيد للآخرة فهي بمثابة المزرعة ، وتلك بمثابة الحصاد ، بل ان الحياة الثانية ليست سوىٰ امتداداً للأولىٰ ، فأيّ مذهب يتجاهل الحياة الاولىٰ وما فيها من مصالح يعتبر مذهباً خاطئاً وغير قابل للتطبيق ، وهذا النقد لا يخص المذهب الأفلوطيني فقط ، بل يشمل كل المذاهب الصوفية التي الغت دور الانسان في هذه الدنيا ، والغت القيم المادية التي تحركه فيها .

---

(١٩) الأعلى /١٧ .

٥ / المذاهب العلوية الجديدة

مونتاني

مدرسة مونتاني التي تعتبر خليطاً من الافكار الرواقية والبيرونية والابيقورية وحتى المسيحية المحافظة ، هذه المدرسة افتتحت عصر التأمل الاخلاقي الجديد في اوربا وقد اتبعه باسكال في اكثر افكاره .

وترى هذه المدرسة ، وجود نظام طبيعي انشأه الرب تعالى ، وهذا النظام غاياته التي تقصر عقولنا دون وعيها جميعاً ، ومن هنا فلا نقطع بشيء (لا افكار الملحدين ولا تعصب المتدينين) وانما القيمة الاسمى الاستسلام للطبيعة . والسير وراء الاعراف التي سار عليها الاقدمون ، وعرفنا صحتها من قدمها ، والاستفادة من كل الخيرات في الارض ، وعدم العسر (والتكلّف) والابتعاد عن الطموح (الحرص) وتقبل الموت والالم لأنهما من الطبيعة [٢٠].

نقد مدرسة مونتاني :

فكرة النظام الالهي وقبوله ، وفكرة نقص عقولنا عن معرفة كل اهدافه ، تعتبران فكرتين مقبولتين عموماً ولكنهما ناقصتان ، اذ اننا قد أوتينا (بالعقل والوحي) معرفة ما

(٢٠) راجع المصدر ص ٤٩ .

يرتبط بنا من اهداف النظام العام، وهي قيم الحق (التقوىٰ) والعدل والاحسان، وبالتالي ما يقربنا الى ذي العرش سبيلاً الذي قدّر النظام ولا يزال يدبره.

اما الانتفاع بالطبيعة فهو محمود في اطار تلك القيم.

اما الحرص والاسراف فلا ريب انما يؤديان الى ما يناقض تلك الاهداف والقيم العليا.

ديكارت

ديكارت الذي يعتبر، المهيمن على تطور الفلسفة المعاصرة، يرىٰ القيمة الاخلاقية استخدام الاهواء في سبيل السلوك المناسب، باعتبار الانسان جسداً وروحاً وهما متفاعلان، والاهواء تتزكّىٰ بإصلاح الجسد (الطب) وتنمية الارادة.

وهذه الثانية اعظم الينابيع الخلقية وكلما وعىٰ الانسان دوره في الكل (الوطن ـ الانسانية ـ الكون ـ الإله) كان افضل وكلما ازداد حباً وطاعة لذلك النظام الالهي ازداد هجراً لمصالحه الذاتية. وتلك اعظم القيم عند ديكارت.

اما نقد هذه النظرية فسوف نؤخره قليلاً لحين دراسة تلميذه مالبرانش الذي بلور نظراته في المذهب الأخلاقي.

مالبرانش ـــ تلميذ ديكارت

اما الفيلسوف مالبرانش، الذي يعتبر تلميذاً لديكارت، ومسيحياً ملتزماً، فقد بلور نظرات ديكارت وذكر في بحث في الاخلاق (١٦٨٤) ما يعتبر عنده القيم الاصيلة.

انّ كون المرء فاضلاً يعني خضوعه لهذا النظام (الالهي)، دون ان يكون هذا الخضوع ناجماً عن طاعة بسيطة فحسب (لأنه ليس في طاقتنا في الواقع ان نقاوم الله بأية صورة من الصور) ولكنه ناجم عن حبّ وما يعنيه حب النظام هو: ان نوجه تصرفنا تبعاً لاعتبار واحد فقط هو الرتبة النسبية من الكمال التي منحها الله للمخلوقات: فذلك الذي «يقدر حصانه اكثر من حوذيه أو يعتقد ان حجراً اجدر بالاعتبار من ذبابة» يرتكب إثماً بحق النظام، وينحدر الى هوة الشر.. تلك هي القاعدة الوحيدة التي يجب ان توجه الفاعلية العملية، فمن الواجب الخضوع للأمير على سبيل المثال، لانه التقمص الاعلىٰ في

الارض للجلالة الإلهية ، ـوذلك طالما كان الامير ذاته خاضعاً لها ـ، كما ان من الواجب بذل المودة والاحترام للناس .. على ان يكون ذلك بصورة متناسبة مع جدارتهم الحقيقية ، أي درجة مشاركتهم في الإله . (وهذا ما يعني بالتالي ان المبشّر المتواضع يستحق التقدير اكثر من عالم كبير)[٢١] .

ويضيف : ان الفضيلة تتضمن جهداً في التأمل العقلاني ، الذي لا نستطيع ان نبلغه ، دون لطف الهي ، ولكنه هو السبيل الوحيد الذي نصل عبره الى نور ذلك النظام الكمالي الثابت .

نقد المدرسة الديكارتية :

لقد توصل ديكارت ومالبرانش الى قيمة القيم وهي عبادة الله ، او الخضوع للنظام الالهي ، وسبيل ذلك اخضاع الهوىٰ للإرادة ، وتنمية الارادة ، والتسامي الى العام (قبل الخاص) وان الدرجات التي رتّب الله الكائنات عليها يجب ان تحترم .

ولكن هذه المدرسة لم تبين الاهداف الحياتية التي سينبغي السعي نحوها ، وما هي تلك الاولويات الحقيقية التي نجدها في النظام الالهي .

اسبينوزا (توفي عام/ ١٦٧٧)

كان ينزع الى وحدة الموجود ، ويخالف ثنائية ديكارت ، فليس الجسد والروح سوىٰ مظهرين (لا يبدوان متمايزين الاّ عندنا) تتجليان عند الحقيقة الواحدة (الإله ـ الطبيعة ، أو ما اشبه) اما في الاخلاق فهو يرىٰ على انه يوجد هنالك حكمة ، كما يوجد مثل اعلىٰ للكمال . اما قوامها ، فهو الاندماج عن طريق الفكر ، وبشكل متعاظم الوضوح باستمرار ، مع النظام الخالد ، وفهم هذا النظام ، والخضوع له باندفاع بهيج . ومن هنا يتأتىٰ ذلك المظهر ، الانتفاعي أحياناً ، والصوفي احياناً اخرىٰ ، والذي يتميّز به التأمل السبينوزي ، ذلك ان شمولية الإله التي تبرر كل شيء تدعونا الى عدم احتقار الخيرات الأرضية ، وهي الخيرات الصادرة عن الإله (فالفرح صالح ، والحكمة «تأمل لا في الموت

---

(٢١) المصدر ص ٥٣ .

بل في الحياة» ، وكذلك فإن من فعل الرجل الحكيم استخدام الحياة والاستمتاع بها ما أمكن ذلك ..) ، ولكن شمولية الإله تحثّنا ايضاً على التحكم في اهوائنا ، وعلى الهرب منها في سبيل التمكّن من تكريس النفس الى ذلك الحبّ العقلي المنزه عن الغرض لـ«الإله ـ الكل» . وهذا هو التعبد الوحيد الذي ينبغي ان نقدمه له (لان الاهواء تميل الى ربطنا بمظاهر في الكون عابرة وجزئية ، والى تفريقنا بالتالي عن الإله)[٢٢] .

ومفهوم الحرية عنده الاندماج مع نظام الخلق اكثر فأكثر، وكذلك الخلود هو العودة الى الله المطلق الخالد والفناء فيه ، والحكمة عنده : حب الله المتجلّي في التواضع للناس ، الذين ان اخطأوا فلأنهم مجبورون على ذلك ، فلا داعي للحقد ، ويؤكّد على ضرورة الطاعة للنظام السياسي لأنه يوحّد الناس (والوحدة قيمة عليا عنده) اما إذا سبّب النظام السياسي في تقسيم الناس فلا .

نقد اسبينوزا :

اساس نظرية هذا الفيلسوف قائم على وحدة الخالق والمخلوق ، وهي التي بيّنا خطأها ، اما الحكمة عنده فهي الطاعة التي يبالغ فيها الى درجة تتحوّل الاخلاق عنده الى حالة من السكون والانفعال ، وكذلك فان الحرية الانسانية تتلاشى ، وتذبح فداءً للوحدة والنظام ، كما ان فضيلة ضبط الاهواء قد تقودنا الى سلبية التصوف ، فان الفردية التي يريد هذا الفيلسوف الغاءها ، قيمة إلهية ايضاً ، ومصالح الناس ، ينبغي ان تراعى كما مصالح المجتمع .

لايبنيتز (توفي عام/ ١٧١٦)

كان هذا الفيلسوف الذي استبدت به نزعة وحدة الوجود (فكل كائن ـ عنده ـ وحدة روحية خالصة) يسميها بـ(مونادة) اي الذرة الروحية ، وهي تعكس ـ بصورة شبه شاملة ـ كل الادراكات الحسيّة الاخرى ، وهذه المجموعة ذات ميل داخلي تلقائي لجعل النظرة الى العالم المتشكلة منها تزداد وضوحاً باستمرار. وعلى هذا فان طريق الكمال هو

---

(٢٢) المصدر ص ٥٤/٥٥ .

تأييد هذا الانتقال الى ادراكات حسية اشدّ تميّزاً[٢٣].

وبالنتيجة فان الكون الذي اسبغت الشرعية ـ بهذه الصورة ـ على كل جوانبه ، هو اذن «مجتمع مع الله» ، يجب فيه على كل فرد في الواقع العملي ان يكرّس جميع افعاله لأجل «توضيح» الونادات ، بما فيها موناداته بالذات ، الى ذلك القضاء على الاهواء المضللة ، وتوحيد النفوس ، وإدخال اقصى حدّ من العقلانية في كل مكان ... فتلك جميعاً أشكال من محبة الله والانسجام الذي خلقه ، وعبادتها[٢٤].

وهذه النظرية تشبه تلك التي سبقت . ونقدنا إياها ذات النقد السابق . وبالذات فيما يتصل بأساس النظرية القائمة على مفهوم وحدة الوجود ، بلى في النظرية جوانب مشرقة مثل عبادة الله . ولكنها عبادة تنتهي الى سحق المخلوق ، وهي عبادة لا يرضى بها الرب ، لأنه لم يخلق الناس ليسحقهم ، بل ليرحمهم .

---

(٢٣) المصدر ص ٥٦ .

(٢٤) المصدر ص ٥٧ .



الفصل الرابع

المذاهب الدينية

١ / المزدكية (الزردشتية)
٢ / الكونفوشيوسية والطاوية
٣ / اليهودية والمسيحية
٤ / البروتستانتية
٥ / الأديان العلمانية الحديثة



١ / المزدكية (الزردشتية)

منذ زرداشت (بين العاشر والسادس قبل الميلاد) الذي مَنهَجَ الفكر الايراني في الاخلاق، حتى القرن الثالث الميلادي، حيث ولدت المانوية، كان الفكر الاخلاقي الايراني ذات اهمية في ابراز المسئولية الانسانية، ولكن بتبريرات غير سليمة، حيث ان المزدكية مذهب ثنوي ينصّ على وجود مبدأ للخير هو (مزدا) أو «اهورامزدا» وهو يميل الى ان يخلق ثانية في الكون، حالة المباهج والكمال، التي عرفها هذا الكون قبل أن يأتيه «اهريمان»، مبدأ الشر، ليفسد كل شيء في المادة، كما في الروح، وتتضمن عملية الاستعادة هذه مساهمة الانسان في مساعدة الإله في هذا الصراع الدائر من اجل «السعادة الخالدة». ويصف لنا كتاب المزدكية المقدس (الـ«آفستا») بالتفصيل مراحل هذا الصراع، وتطوّراته، والنصر النهائي.

وتكمن اصالة المزدكية، ليس في هذا المفهوم الجديد فحسب عن تاريخ العالم، (أي مفهوم تلك العملية التطورية التي يندمج فيها الانسان) ولكن في القيمة التي تنسبها المزدكية الى الوجود والجهد البشريين. فكل فعل من افعالنا، يمكنه ان يؤثر في المعركة، حيث الخير هو ما يخدم قضية «اهورامزدا» والشر ما يعارضها. وهذا مصدر الاخلاقية الآمرة التي توصي بشكل اساسي بالصدق، والاشمئزاز من الكذب، والاستقامة الاخلاقية، وكذلك بالعمل الذي هو مساهمة فعّالة ـ منذ الوجود الآن على هذه الارض ـ

في اعادة بناء مجال خصيب وسعيد[1].

ونقد المزدكية لا يأتي من زاوية النهايات التي استهدفتها والتي تبدو مطابقة مع الاخلاق الفاضلة التي دعت اليها الديانات السماوية (ومن المعتقد ان الزردشتية كانت منها ثم حرّفت كغيرها من الاديان السابقة) ولكن النقد يأتي من فلسفة هذه الاخلاق وبالذات فيما يتصل بسلب قدرة الرب (الذي تسميه المزدكية مزدا) من تغيير العالم إلاّ عبر حركة الانسان نفسه.

بلى تأكيد المزدكية على دور الانسان في تطوير حياته، والعالم المحيط به يعتبر من اعظم الافكار الايجابية التي اكّدت عليها رسالات السماء، ومنها رسالة الاسلام، التي جاء فيها «**ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**».

---

(١) المصدر ص ٦٦.

٢ / الكونفوشيوسية والطاوية

كونفوشيوس (القرن السادس قبل الميلاد) تميّزت ديانته -(الصينية الاصل)- بالاتجاه **السياسي**، وآمن بالسنّة الموروثة، واعترف بالقيم التي تنشأ اساساً من البر، (برّ الأبناء لآبائهم) حيث رأت هذه **الديانة**: ان البرّ التقي بالذات، هو المصدر الذي تستمد منه **الفضائل الاخرىٰ**: طاعة ولي الامر، واجبات الزوجة تجاه الزوج، الواجبات تجاه الاسرة، تجاه الصديق، تجاه الآخرين. وهكذا فان هذه الاخلاقية تقوم على الحدب الكلي، المستند -ولنكرر القول- الى فكرة وجود نظام (أو لعلّه ما يقارب نظاماً) في الطبيعة. وتتجلىٰ في المقام الأول على شكل التهذيب البالغ الذي تتميز به الآداب الإجتماعية[٢].

وقريبة من الكونفوشيوسية هي الديانة الطاوية التي تجعل المثل الاعلىٰ في التبسيط الذي يقود الحكيم الى الصوفيّة وفضيلة التبسيط تعود الى فضيلة الوحدة تلك الحالة الأُولى التي كانت قبل انتشار الشر في العالم بسبب التعدد ولا بدّ من العودة الى تلك الوحدة.

وتتطلّب هذه «العودة» اخلاقية سلبية جداً تقوم على التخلّي عن العقل، وعن الدراسة، وعن التطلّع الى المعرفة.. مما يجعل المثل الاعلىٰ في «التبسيط» الذي يقود الحكيم في الواقع العملي الى الصوفية، والى الرأفة الكلية والتواضع (رفض طموح

---

(٢) المصدر ص ٧١.

الشهرة)[٣].

وليس في هاتين الديانتين الآ آثار من الديانة الإلهية التي يبدو انها كانت في تلك البلاد قبل ان تنالها يد التحريف، فوجود نظام اعلى يجب ان نكيّف انفسنا معه، ووصايا عملية تستنبط من ذلك النظام، وهي على العموم وصايا اجتماعية تخفف من حدّة الصراع بين الناس (الطاعة - الالتزام بالواجبات - التواضع) هذه تشبه آثار الديانات الإلهية.

---

(٣) المصدر ص ٧١.

٣ / اليهودية والمسيحية

بالرغم من تناقض فقرات العهد القديم إذ ان الرأي السائد اليوم، يبدو وكأنه يفرض تقبّل فكرة أنّ «العهد القديم» عمل لا متجانس مكوّن من مجموعة من العناصر المنتمية الى مصادر وأزمان شديدة الاختلاف[٤].

الا ان حصيلة الرؤية اليهودية هي -كما نعرف- رؤية أحدية (كما الديانات الكبرى) وان المثل الاعلى فيها طهارة القلب واحترام العدالة. فالعالم مملكة الرب خالق الكون والانسان المهيمن الجبار الذي يعدّ بالثواب الذين يحبونه ويحفظون وصاياه بينما يوقع عقاباً شديداً لمن يعصيه.

وهكذا يكون المثل الاعلى طاعة الله والتقرب اليه، واما القيمة الاساسية في الأرض فتتمثّل في الطهر الذي يساوي تزكية النفس والعدالة التي تعني إيفاء حقوق الآخرين والتي يفصلها الوصايا والتعاليم الاخلاقية التي «تتضمّن من جانب تعاليم طقوسية أو متعلقة بالصحة الخاصة والعامة»، كما تتضمّن بالإضافة اليها قواعد ذات قيمة اخلاقية رفيعة. وليس هناك من يجهل مضمون الوصايا العشر Le Decaloguc : الاحترام البنوي.. احترام زوجة الغير.. احترام الحياة البشرية.. تحريم السرقة.. تحريم الكذب.. تحريم الحسد.. وكلها فرائض واجبة لكونها اوامر صادرة عن إله يعلم حقوقه

---

(٤) المصدر ٧٥.

كما يعلم واجباته[٥].

المسيحية :

أما المسيحية فإنها تعتمد -في العموم- ذات المفاهيم اليهودية وفيها اتجاهان: متشائم ومتفائل.

١ - اما الاتجاه الاول فهو متشائم نسبياً، فالله خالق السماء والارض، ولكن هناك الشيطان الذي يجرّ الانسان الى حيث الخطيئة، واما الشيطان فهو المخلوق المتمرّد الذي سقط، وجرّ معه في سقوطه آدم وحواء[٦]..

وهكذا جعلت المسيحية من العالم منفى و «وادياً للدموع».. ولذا فأن الشاغل الوحيد للمسيحي يجب ان يكون «خزن الكنوز في السماء حيث الديدان والصدأ لا تفسد شيئاً».. («لا تكنزوا كنوزاً لكم على الأرض حيث يفسد السوس والصدأ».. انجيل متّى الإصحاح ٦ العدد ١٩)، وهذا ما ينتج عنه اخيراً احتقار كل ما يربطنا بالحياة، واحتقار الاهواء والحبّ الشهواني.. وكذلك احتقار الذكاء المتكبّر («طوبى للمساكين بالروح»).. بل ولعلّ الخلاص ذاته كما ارتآه القديس بولس -ايضاً- غير ممكن الاّ باللطف الإلهي، لا بالأعمال الارضية[٧].

٢ ـ الاتجاه الثاني يتمثّل في المذهب الانجيلي المتفائل لأن «البشارة» المسيحية هي ان الله قبل كل شيء أبٌ لا متناهي الحدب والناس اطفاله.. ويتلخص إصحاح الناموس والانبياء بالقاعدتين التاليتين: محبة الله («احبب الرب إلهك من كل قلبك»).. ثم لكي نقدم له خير دليل على هذا الحب محبة الغير «كما تحب نفسك» («واحبب قريبك كنفسك»).. وهذا ما يبرّر -كما تجدر ملاحظته- إدانة كل ما قد يضلّنا عن هذا الحب (كالأهواء والثراء..) وادانة الذكاء (الذي لا فائدة منه لأن مملكة السموات لا تفتح ابوابها الاّ لمن عاد الى طهارة الطفل وبساطته: «الحق اقول لكم ان لم

(٥) المصدر ص ٧٦.

(٦) المصدر ص ٨٧.

(٧) المصدر ص ٧٨.

ترجعوا وتصيروا مثل الأولاد لن تدخلوا ملكوت السموات» ـ متىٰ ١٨ـ٣)[٨]...

والواقع ان المسيحية التي قادت العالم الغربي عشرين قرناً، انبعثت من ذات الينبوع الموسوي، وهما ـ في الاصل ـ شعاعان لذات السراج، ولكن التفسير المختلف لنصوصهما التي جاءت تعبيراً عن حقائق مختلفة، والزيادة فيها، بسبب تسرّب الفلسفة اليونانية والقوانين الرومانية اليها، كل ذلك سبب التناقض فيها، ولدىٰ التأمل نجد ان اصول هاتين الرسالتين واحدة (ومصدقة لبعضها كما انها مصدّقتان للإسلام) وهي تتمثل في مثل الحق و (العدالة الصارمة) والرحمة (الحب وتقدير ضعف البشر) واحترام العلم والعقل (المعرفة والايمان).

ولعدم الايمان بان الرسالات الإلهية ذات منشأ غيبي تجد مؤرخاً مادياً (غريغوار) يقول:

«ولكن المسيحية تطوّرت بعد ان اندمجت بأنها حققت تركيباً من الاتجاه المسيحي المحض الذي يعتبر الإله أباً تنبغي محبته، ومن الفكرة (العبرانية بالاحرىٰ) التي تنظر اليه كسيّد يجب خشيته، ومن المفهوم اليوناني الذي يعتبر الإله، الذكاء الاعلىٰ الذي يجب عقلانياً احترام قوانينه»[٩].

وأنّىٰ كان، فان المسيحية اليوم، تنقسم الى مذاهب شتىٰ، يعتمد كل مذهب مثلاً من هذه المثل الثلاث: القدرة (العدالة الصارمة) والحب (التسامح والرحمة) الذكاء (المعرفة والعقل) وهذه المثل ـ في رأينا ـ ثلاثة اسماء حسنىٰ للرب الواحد الاحد فهو الله العزيز (المقتدر المجزي المثيب) وهو الله الحبيب (الرحمن الرحيم الغفور) وهو الله العظيم (المتعالي المتكبر خالق السماء والأرض).

أما المذاهب المسيحية الثلاث فهي:

الف ـ المسيحية العادلة:

فالله ـ قبل كل شيء ـ هو الرب المقتدر، وله نواياه واغراضه، التي لا نستطيع لها

---

(٨) المصدر ص ٧٩.

(٩) المصدر ص ٨٠.

إدراكاً ، وهو الذي ينقذ من يشاء انقاذه ، اما الانسان فهو مذنب قبل كل شيء .

هذه هي المسيحية التي نادت «الجانسينية» ، وهي مسيحية محمومة مبنية على الخشية . وكذلك فان «الجانسينية» ليست اعتقاداً (لاهوتياً) بالقدر السابق المحتوم بمقدار ما هي مبدأ اخلاقي صارم لا يعرف التساهل[١٠] .

باء ــ أخلاق القلب :

وعند هذه الطائفة تعني المسيحية عاطفة ورحمة فالله محب ، قبل كل شيء ، وتقليد يسوع المسيح هو الاندماج في الله (كما قال القديس بركار) عن طريق نبذ العالم وما فيه من خيرات . (ثم ممارسة) الصلاة ، فالخشوع ، والممارسة الذاتية للإحسان وبذل النفس للغير .

وهــذه المسيحية تشكّل الاتجاه الحالي للكاثوليكية (ولا سيّما الفرنسية) التي ترغب باستعادة «الجماهير» اليها عن طريق العودة الى «ديمقراطية» المسيحية الاصلية[١١] .

جيم ــ الاخلاق العقلية :

وهي صدىً لأفكار أرسطو التي يرى ان المبادئ الاساسية للأخلاق موجودة في النفس البشرية (بالرغم من حجب الهوى لها) وهذا هو موقف القديس توماس (الذي شاع) ، ـبشكل خاص ـ، بين الكثيرين ممن اعتنقوا هذا الرأي ، يمزج بين ارسطو والوحي المسيحي ، مؤدّياً الى تمييز أربع فضائل «طبيعية» يدخل في طاقة الانسان اكتسابها بمفرده (وهي العفّة والشجاعة والحكمة والعدالة) وثلاث فضائل اخرى (لاهوتيّة) لا يستطيع اكتسابها الّا بفضل اللطف الإلهي (وهي الايمان والاحسان والأمل)[١٢] .

---

(١٠) المصدر ص ٨٣ .

(١١) المصدر ص ٨٢ .

(١٢) المصدر ص ٨٢ .

٤ / البروتستانتية

التفسير اللوثري للقيم المسيحية، الذي تأثر بالروح الالمانية (التحرر من غلّ الماضي، والانطلاق في رحاب الفاعلية) او (أن الوجود لا يتأكّد الّا بواسطة السلبية المسبقة، واظهار الطاقات الكامنة)(١٣).

هذا التفسير كان ذا أثر كبير في التقدم الذي نشهده في العالم لأنه لم يدمّر العقيدة، بل أعاد صياغتها، بحيث تتحول الى طاقة بناء في مسيرة البشر، طبعاً لم يقم لوثر الّا بجانب من هذه العملية حيث جاء كالفن الفرنسي لتكميل الصورة.

فلوثر، اخرج الدين من وصاية الكنيسة، بينما أطره كالفن برسالة إنسانية.

فالكشف اللوثري يقوم على ان الانسان، يبرّر نفسه بواسطة الايمان وحده لا بواسطة الافعال(١٤) وتؤكّد ان اليأس واجب مادامت الخطيئة محتومة، فيما تفتح ابواب الخلاص للإنسان بواسطة هذا اليأس ذاته والاستسلام الكامل للحدب الإلهي والايمان المطلق اللاعقلاني، وتتضمّن هذه النظرة ـ بطبيعتها ـ ان الله قد اختار اولئك الذين يريد انقاذهم، وان الشعور المؤلم بالخطيئة هو علامة هذا الاختيار الذي لا يمكن إدراكه(١٥).

أما عمل «كالفن Calvin» فيشكّل عودة عقلانية الى فكرة الكنيسة: ففي الحين

---

(١٣) المصدر ص ٨٤ نقلاً عن توماس مان.

(١٤) المصدر ص ٨٤.

(١٥) المصدر ص ٨٥.

الذي يشاطر فيها هذا المشروع الديني الفرنسي ، آراء لوثر المتشائمة بكاملها حول الوضع البشري ، يقول (بضرورة) تحويل اهتمام المؤمن عن هذا الوسواس ، عن طريق العهدة اليه ـ كائناً ما كان قلقه ـ بمهمة إكبار الله وإعظامه التي وسيلتها خدمة الله على هذه الأرض . ومن الصحيح ان «الإله» الكالفيني «ناء» لا يمكن الارتقاء اليه في ذروة «جلاله الرهيب» (وهذا مصدر ادانة كل لاهوت عقلاني) . بيد ان في طاقة كل شخص (ان) يؤدي له العبادة ، عن طريق قيامه ،بإنجاز رسالته الخاصة به على خير ما يمكنه ، ويختلف «كالفن» عن «لوثر» في تصوره للدولة ، فهو لا يعتبرها قائمة من اجل تفادي بعثرة الطوائف الدينية (على غرار لوثر) بل يعتبرها كمنظمة (تحت قيادة الصفوة الروحية) مهمّتها : ان تتيح لكل شخص ان يؤدي اجتماعياً ما قدر الله له ان يفعله . وهذا مفهوم نستطيع ان نجد صداه في الليبرالية الفاعلية التي تتبنّاها الولايات المتحدة الاميركية (والقائمة على تركيب المنظمة **الفكرية** والمبادهة الفردية) كما نجده في «اللاأخلاقية» الأدبية لدى «أندريه جيد» **Andec Gide** البروتستانتي السابق : (ان يكون المرء «ذاته» بشكل كامل ، وان يختار ، يعنيان ان يجد المرء نفسه بنفسه ، أي ان يكره بالتالي كل ما يحول دون «اللاارتباط» ويمنع المرء من ان يجعل من نفسه «المخلوق الذي لا مثيل له بين المخلوقات ولا يمكن الاستعاضة عنه بغيره») وبالنتيجة فأن الوحي الأصيل المعبّر عن البروتستانتية هو التالي (على الرغم من بعض تفسيراتها المعاصرة ، كتفسير «ك . بارت على سبيل المثال») : «تجربة» للمسيح ، محايثة وشخصية ، فهذه المسيحية جعلت الانسان يعيش التجربة الدينية بذاته ومن دون واسطة الكنيسة(١٦) .

---

(١٦) المصدر ص ٨٥/٨٦ .

٥ / الاديان العلمانية الحديثة

ثلاثة نماذج من المذاهب العلمانية في الاخلاق نستعرضها معاً . لنعرف من خلالها طريقة تفكيرهم . وهي التالية :

الف ــ سان سيمون ، الذي كانت افكاره ذات أثر -فيما بعد- في المذاهب الاشتراكية ، رأى : أن القيمة الاساسية هي : الإخلاص للعمل المشترك القائم على الاستثمار التقني لخيرات الكرة الأرضية ، بصورة أوسع فأوسع ، في سبيل خير الجميع[١٧] .

باء ــ أما اوغست كونت (وفاة ١٨٥٧) فقد ذهب الى ضرورة العيش من اجل الآخرين ، لأن الإله الجديد الذي أشرك به كان هو الانسانية ، وعلى ذلك فإن دور الاخلاق هو تطوير الاتجاهات الاجتماعية باسم قاعدة وحيدة هي : «العيش لأجل الآخرين» وفي نطاق البرنامج الاساسي للمجتمع «الوضعي» ، وتتلخّص هذه القاعدة في التعبير التالي : («الحبّ هو المبدأ ، والنظام هو الاساس ، والتقدم هو الهدف»)[١٨] .

جيم ــ أما منهج «فورييه» في القيمة فهو يلخصه بما يلي :

(إستبدال قيود «القسر» الحديدية بقيود «الهوى» المصنوعة من الورد) .. وذلك عن

(١٧) المصدر ص ٨٦ .

(١٨) المصدر ص ٨٧ .

طريق جعل الناس يعيشون على شكل مجموعات صغيرة (الخلايا Phalhnsteres) كل منها مزيج من «دير تيليم»[١٩] ومن معسكر كشفي ومن منظمة قائمة على مبدأ «القوة عن طريق الفرح».. وتعيش المجموعة بحيث تكفي نفسها بنفسها من ثمرة عمل الجميع («ويؤدي العمل كما تؤدي لعبة رياضية، من قبل فرق تتنافس على الفعالية المرحة»)، كما يستطيع كل عضو فيها إشباع جميع ميوله (حتى الجنسية منها) بحرية تامة[٢٠].

نقد الاديان العلمانية :

هذه القيم التي دعت اليها تلك الاديان، تتشابه والقيم المسيحية، التي أُشبعت اوربا بها، وقامت حضارتها عليها، ولكن تنكّرت هذه المذاهب العلمانية ينبوع القيم، وحاولت الإنتفاع بالروافد فقط. ولكنها فقدت بذلك ـ اصالتها، وبرهانها، فلماذا ـ مثلاً ـ نخلص للعمل لو لم يكن العالم قائماً على نظام عادل يدبره رب حكيم عليم؟ ولماذا العمل المشترك؟ ولماذا تسخير خيرات الأرض ولماذا التقدم؟ ان الدين يأتي ببيان مفصّل ومقنع لأُصول هذه القيم، فلو حذفناه حذفناها بلا بديل مناسب.

وقد بحثنا قيم الوضعية، التي بشّرت بها فلسفة كونت، ولكن دعنا نتسائل: ما هي هذه الانسانية التي جعلها كونت في مقام الالوهية؟ وأين تكمن وما هي رمزها؟.

إننا نعرف ان نظريات الغرب قائمة اليوم، على اساس المنطق الوضعي، كما نعلم ماذا تعني الانسانية في الغرب، ان البشر هم، والآخرون ليس سوىٰ سوق إستهلاكية وعبيدٍ في ماكنة اقتصادهم وسبب ذلك في رأينا، ان الانسانية من دون إله تعبده، تستمدّ قيم الوحدة منه، تسقط في هوة التفسير العنصري، والإقليمي، والقومي، كما وجدناه في اوربا، في القرون التي نزعت جلباب الدين.

أما منهج «فورييه» فإنه مجرد حلم ـ راوده، ولم يأخذ طريقه الى الواقع العملي.

وأنىٰ كان فإنّ القيم التي دعت اليها هذه المذاهب الفلسفية، قيم سامية الّا ان الاشكالية هي في كيفية تبريرها ودعمها بقوة تنفيذية مناسبة.

---

(١٩) حسب خيال شاعر فرنسي (رابليه) كانت مجموعة من اتباع المذهب الأبيقوري يجتمعون في دير بهذا الاسم لتذوّق المباهج والمسرّات المترفة.

(٢٠) المصدر ٨٧/٨٨.

الفصل الخامس

المذاهب الطبيعية

١ / علاقة العلم بالاخلاق
٢ / موجز تاريخي عن المذاهب الطبيعية
٣ / المذهب الابيقوري
٤ / مذهب المنفعة
٥ / المذاهب الطبيعية المعاصرة
٦ / الاخلاقيات العلمية
٧ / الاخلاق الكانتية
٨ / نقد المدرسة الكانتية



١ / علاقة العلم بالأخلاق

قبل ان ندرس المذاهب الطبيعية التي اعتمدت في الاغلب على العلم لا بدّ ان ندرس علاقة العلم بالاخلاق وذلك عبر نقاط :

أولاً : العلم يتكامل.. وما هو اليوم صحيح عند صاحبه بكل غرور، يصبح ـغداًـ باطلاً بكل تأكيد، فكيف نربط عجلة الاخلاق به وهو لا يجرّ حمله[١].

ثانياً : العلم يعطي القوة للانسان، والمفروض ان نلجأ الى الاخلاق لضبطه فإذا ربطناها به، فان ذلك يكون بمثابة الغاء دور الاخلاق تماماً ـوحسب برغسون في كتابه (الينبوعين) : ان الخطر الاكبر في العلم في كون الوسائل المادية (التي يوفّرها العلم لنا) غير مصحوب بالضرورة بـ(تمدّد) للروح الانسانية متناظر (ومساو) مع ذلك التضخّم[٢].

ثالثاً : العلم يبشر بأخلاق لا الزامية وهوخلاف ما نتوقعه من الاخلاق. فالهدف من الاخلاق الالزام، وواضح ان العلم لا يمكنه ان يعطينا إياه، فإن «الاساتذة الفرنسيين» عبر حقبة ١٨٨٠ ظنّوا ان من الممكن الغاء فرضية الإله، التي قدّم بها العهد، وبناء اخلاق علمانية تطرح على الناس «نمطاً انموذجياً» لإنسان عقلاني بصورة تامة

---

(١) المصدر ص ٢٩.

(٢) المصدر ص ٢٧-٢٨.

ومتناسق، واعتقدوا ان مزيّته القائمة على كونه مثلاً ستصبح ذات تأثير.. غير ان خطأهم كان مزدوجاً: أولاً: إذ ليس هناك ايّة صلة بين العلم والالتزام.. وثانياً: لأنه لا يوجد «ماهيّة للانسان»، في مجموعة من الخواص المثالية علماً بأنه لا يكون الانسان إنساناً حقاً الّا اذا تمّ تحققها فيه على وجه الارض[٣].

بلى من فوائد العلم امران:

أولاً: انه يكشف الحقائق بوضوح اكبر ـ خصوصاً في علم النفس والاجتماع. ومن حق الاخلاق ان تستفيد من هذه الحقائق حيث يبيّن العلم موضوعة علم الاخلاق.

ثانياً: ان من شأن التقدم العلمي ان تخفف من مصاعب والآم الناس؟ فيساهم ـ بالتالي ـ في الاقلال من «وحشيتهم».. هذه الوحشية التي لا يكاد «طلاء» الحضارة ان يخفيها، ومن السهل على الحاجات العضوية غير المرتوية ان توقظها من غفوتها.. بل لقد ذهب فريق من المفكرين والعلماء بدءً من «سان سيمون» حتى (رينان) و «بيرتيلو» او في عصرنا الحاضر حتى «فوراستييه» ذهبوا الى حد الاعتقاد بأنه لما كانت التقنية العلمية (التكنيك العلمي) قادرة على الاكثار الى ما لا نهاية من كمية الخيرات الارضية المقدمة الى الانسانية، فإن هذه التقنية تشكّل بصورة مناظره التقنية الاخلاقية الوحيدة[٤].

ولكن حوادث القرن الاخير وبالذات فيما يتصل بالحربين العالميتين، وما تلتها من حروب إقليمية مدمرة، ثم ما عاناه الاكثرية الساحقة من البشر (في الدول النامية) من ظلم الاقليّة المتقدّمة تقنياً (في الدول الصناعية) وكذلك الطبقية، التي الحقت بأغلب سكان الدول المتقدمة ذاتها اكبر الأضرار، كل ذلك دلّت على ان العلم من دون اخلاق، كائن متوحش يعيث فساداً ـ في الأرض ـ عريضاً.

ثم ان: العلم ـ انّى كان حقله ـ يكشف المتغيّرات في الحياة. والتي تختلف حسب الظروف وحسب مفردات الحقائق، كما وحسب الزمان، بينما الفلسفة ـ انّى كان حقلها ومنها الحقل الاخلاقي عموماً ـ تتناول الجانب الثابت في الحياة. واما القيم فهي نمطان قيم تتصل بالمتغيرات فتعتمد على العلم وقيم تتّصل بالثوابت فتعتمد على الفلسفة (العقل) ومن

---

(٣) المصدر ص ٣٠.

(٤) المصدر ص ٢٨.

هنا فان خلط موضوعات الفلسفة بموضوعات العلم يفسد العلم والفلسفة معاً . ولكن مع ذلك فإن العلاقة تبقىٰ حميمة ومتواصلة بينهما (ذات حوار دائم وتفاعل) فالفلسفة أب العلم حيث تستثير العقل وتستنبط المناهج وتحدّد وجهة البحث العلمي . والسير الفعلي وفق مناهجه ، ولذلك فرّق البعض بين مصطلح العقل والعلم . فالعقل هو الذي يعتني بالاحكام الاولية ، والافكار المستوحاة منها ، بينما العلم هو البحث عن الحقائق بصورة مباشرة . ولعل ذلك يجعلنا نفرّق بين الفلسفة والعلم ، باعتبار الفلسفة علم الحقائق الكبيرة . بينما العلم يختص بالجزئيات . كما ان الفلسفة تهتمّ بالثوابت بينما العلم يهتم بالمتغيرات .

وأنّىٰ كان الفرق بينهما ، فانهما يتواصلان ، فان تراكم الجزئيات يوجب الاحاطة بالكليات ، كما ان معرفة المتغيرات تهدينا الى تلك القوانين الثابتة التي تضبطها . وهكذا تحديد المنهج الصحيح يوصلنا الى المعرفة بصورة اسهل .

والاخلاق من اختصاص الفلسفة وانما يقوم العلم بدور هامّ في بلورتها .

فاذا قررت فلسفة الاخلاق ضرورة التجانس والتناغم في المجتمع . فان علم المجتمع يأتي ويبيّن أبعاد هذا التجانس وآفاقه مثلاً يقول لنا -حسب التجارب- ان افضل التجانس هو التجانس بين افراد الطبقة دون الغاء الطبقة مثلاً . بينما يأتي علم الرياضيات ليبيّن كيف يتمّ التجانس على ارض الواقع بالارقام .. (توماس مور) .

وإذا اعتمدت الفلسفة الاخلاقية مبدأ تدخل الدولة ، فان آلية هذا التدخل تكون من اختصاص العلم بالاستفادة من الدوافع والمنفرات ، أو بتعبير آخر الترغيب والترهيب (هوبز) وكذلك حين تعتمد فلسفة الاخلاق مبدأ الضرر والمنفعة (على اساس القيم المادية) فانّ آراء (متشنيكوف) تنفع في هذا الحقل ، لمعرفة ردود كل فعل من المنافع ، لتقييم النتائج على اساسه ، وهكذا يتدخل علم الطب في حقل الاخلاق .

أما علم النفس ، فان نظريات رواده في الاخلاق ، قد تنفعنا في حدود تبين موضوع الاخلاق .

أما ان نجعل الاخلاق خاضعة كلياً لتجارب العلماء في مختلف العلوم . فانه يعني الغاء العقل والوجدان كلياً ، ودراسته فقط من الناحية المادية .

على إني شخصياً اعتقد ان العلوم التجريبية سوف تقودنا في نهاية الامر الى ذات

القيم التي امرت بها رسالات السماء وانطوى عليها وجدان كل انسان سويّ ، الا ان ذلك يقتضي أمرين :

أولاً : عدم الاقتصار على علم تجريبي خاص (مثلاً علم النفس فقط أو علم الاجتماع فحسب الخ) بل الاستفادة من كل التجارب ليكمّل بعضها بعضاً .

ثانياً : الانتظار طويلاً ريثما تنضج هذه العلوم ، وتتعالى الى مستوى كشف الحقائق الكلية عبر العلوم التجريبية ، واظنّ انها مرحلة متقدمة من مسيرة العلم التكاملية .

٢ / موجز تاريخي عن المذاهب الطبيعية

يعتمد هذا المذهب على العلم ـ لانتزاع أخلاقية مناسبة لتطوره ..

واول من ادعى ذلك كان أبيقور الذي طمح ان يكون حكيماً «عالماً» وينشئ فلسفة اخلاقية قائمة على العلم، الا ان الفترة الكبرى لانتشار النظريات الطبيعية، تقع بشكل خاص في مطلع القرن الثامن عشر، ثم تمتد الى أيامنا هذه، وكان الشكل الذي اتخذته في البدأ نفسانياً (سيكولوجيا) مع «بايل» و «هيوم» و «هلفسيوس» والخ .. ثم فيما بعد مع «جون ستيوارت ميل» او «فورييه» .. واستندت بصورة اعم ايضاً على علم الاحياء «البيولوجيا» (فأخذت بذلك من جديد بوجهة نظر الرواقية القديمة التي كانت تشكل، من إحدى زوايا النظر، «اخلاق أطباء» ترتكز على المعرفة الفيزيولوجية لذلك العصر) فكان ذلك مع «دولباك» DHolbach في أواسط القرن الثامن عشر ثم لدى اطباء حقبة اعوام فجر التاسع عشر امثال «كابانيس» Cabanis و «ديستوت دي تراسي» .. وانتشرت اخيراً، لاسيّما، في فترة الشعبية الكبرى للنظريات التطورية (حوالي ١٨٨٠) [٥].

ومنذ القرن الثامن عشر وحتى اليوم، يتقلّب هذا المذهب بين احضان مختلف الحقول العلمية «فمع بايل وهيوم وهلفسيوس» ثم سيتوارت ميل وفورييه، ينمو في حضن

---

(٥) المصدر ص ٢٦.

علم النفس. ثم تراه ينقلب الى علماء الطبّ مع دولباك . ثم مع فرويد ومتشينكوف ـالطبيبين الذين رعياه في المطب النفسي الحياتي ـ ومع هوبز في حضن الفيزياء، أو مع ماركس في كل هذه الفروع.

ولم تفقد الفكرة قوتها في أيامنا هذه، فقد نشط «متشينكوف» مثلاً و «فرويد» و (كلاهما طبيب) لكي يبرهنا، هما ايضاً، على انه لا يمكن بناء اخلاق صحيحة الّا بالارتكاز الى معرفة الميول السيكو ـ بيولوجية (النفسانية ـ الحياتية) التي تشكل «الطبيعة الانسانية»[٦].

الا ان المحاولة الجادة تمّت على يد دوركايم ومحاولاته دراسة السلوك بالاختبار[٧].

---

(٦) المصدر ص ٢٦.

(٧) المصدر ص ٢٧.

٣ / المذهب الأبيقوري

قبل كلّ شيء لا بدّ ان نعرف انه قد قسّمت المذاهب الطبيعية الى قسمين:

أولاً: ما استندت الى طبيعة الانسان، ولم يتجاوز الطبيعة الفجّة الى سماء الروح.

ثانياً: وما استندت الى بعض فروع العلم الحديث.

والأبيقورية والمذهب النفعي من القسم الاول.

اما الأبيقورية (حوالي القرن الرابع قبل الميلاد) فقد تمحورت حول قيمة اللذة والتوازن بين درجتها ودرجة الألم، وحاولت ان تنطلق منها الى بناء كيان اخلاقي متكامل. لا يعتمد على الدين والخشية من المعاد. بل على توازن اللذة والالم، وتجنب التي تسبب من الالم قدراً اكبر.. وقسّمت المتع الى ثلاثة انواع فقالت بـ«التميز بين الحاجات الطبيعية الضرورية من ناحية (كالطعام، والنوم والخ.. وهي سهلة الاشباع دائماً، فيكفيها بعض الماء أو الخبز أو غطاء للنوم) وبين الحاجات الطبيعية غير الضرورية من ناحية ثانية (كالرغبة الجنسية، الخ..) التي يستسلم لها الحكيم إذا اتيحت له الفرصة، شريطة ان يتفادى دائماً (ان) تتكون (عنده) عادة تجعله عبداً لهذه الرغبات، فتسبّب له الالم -بالتالي- إذا لم يستطع اشباعها. وبين الحاجات غير الطبيعية وغير الضرورية من ناحية اخيرة (كالمجد، والثراء، والخ..) والتي يجب على الحكيم ان ينصرف عنها لأن الحصول عليها يتطلّب جهداً يفوق التلذذ الناجم عنها».

يجب بالتالي ان يعيش المرء، حياة متوازنة وبسيطة ومتواضعة، دون ان يبحث الاّ

عن لذة الصداقة (تلك اللذة الصافية المتجددة دوماً) ودون ان يؤذي احداً (مما يجنبه التعرض للانتقام)، ودون ان يجسد احداً.. كما يجب ان يتحمل الالم (انه لا يدوم ابداً ويمكن محاربته بأسلوب مدروس قائم على استحضار الذكريات السعيدة). وعلى أيّ حال فأن الحكيم يستطيع دائماً هجر الحياة إذا اصبحت لا تطاق («كما يغادر عرفة اصبحت مليئة بالدخان») ما دام الموت ليس امراً يبعث على الخشية.

ولكن المشكلة التي غابت عند أبيقور واصحابه: ان جماح اللذة عن البشر، لا يكبحه سوى الايمان بالآخرة، لذلك تجد النتائج الخطيرة لهذه النظرية، حيث اصبحت شعاراً لكل الفساق والمستهترين بالقيم، والخارجين على القانون وحسب غريغوار:

يتضح لنا مما سبق ان «ابيقور» يصل بالنتيجة الى إحياء الفضائل التقليدية: التعفّف، والصداقة، والشجاعة، والخ.. ولكن هذه الحكمة العذبة والعقلانية (والتي تقوم ميزاتها الرئيسية على تذكير الناس بأن الالم يتوقف، بنسبة كبيرة، على التقدير الذي نضعه نحن ذاتنا للأشياء) كان من نصيبها انها («لاقت من النجاح بسبب مقدماتها اكثر مما لاقته بفضل نتائجها») على حدّ تعبير «ريفو».. بل واصبح المفهوم غالباً مما يعنيه الانضمام الى الابيقورية (بالنسبة لروما مثلاً) البحث المنهجي الامثل عن المتع السهلة[8]..

بالاضافة الى ذلك فان الابيقورية تضرب في المثالية حتى الاعماق. حيث انها تفرض وجود حياة هادئة وبسيطة، ورجال حكماء، يقدّرون مستوى الالم ومستوى اللذة. ويقدرون ايّهما أعظم.

(وهذا -بالطبع- عملية صعبة ومحفوفة بسوء التقدير غالباً). كما ويستطيعون ضبط اهواءهم بإرادة صلبة.

(٨) المصدر ص ٩٢-٩٣.

٤ / مذهب المنفعة

احيت الفلسفة الحديثة المدرسة الأبيقورية في القرن الثامن عشر، وحاولت ان تبني المدرسة النفعية هرم القيم على قاعدة المنفعة، أو اللذة، وهذه المدرسة قامت على أنقاض المدرسة الابيقورية الآ انها طعمتها ببعض الأفكار المسيحية، حيث وسعت حدود كلمة اللذة (المنفعة) حتى شملت اللذة المعنوية مما جعلت الكلمة قريبة من معنى السعادة.

وكانت هذه نظرة الكثير من الفلاسفة (امثال «هوتشسون» و «هلفسيوس» و «ديدرو» و «بكاريا» و «نبتهام») ولكن الذي طوّره اكثر فأكثر كان «ستيوارت ميل» وذلك حوالي عام-١٨٥٠ فاستكمل هذا الوحي وقام بتنهيجه، كما يلي:

«لا يكفي ان نأخذ بعين الاعتبار (على غرار «بنتهام» مثلاً) شدة اللذات، وقرب منالها، وسعتها. فهذه جميعاً مفاهيم كمية فحسب، ولكن يجب النظر ايضاً الى صفتها، ذلك ان هناك سلماً تسلسلياً للذات (برهن على صحته موافقة «الرجال المختصين» -كالقديس أوغسطين- الذين خبروا جميع اللذات بشكل متوال)، وهذا مما يجعل بعض اللذات ادقّ صفاء وارقى تشذيباً من بعضها الآخر، وبالتالي أكثر «خصباً» منها.. فهي منابع لا تنضب للذات جديدة علينا وعلى اولئك الذين يحيطون بنا، ونجد على رأس هذه اللذات «العليا» التي تسمو كل السمو على لذات الجسد، نجد لذات القلب كالاخلاص والغيرية، تلك التي لا ينقطع لها معين، وتفيض بمتع جديدة ابداً، تمنحها للمعطي وللمتلقي على حدّ سواء (لأنها تخلق ذلك التلذذ القائم على العرفان بالجميل)،

وفي الواقع فان المجتمع الذي تسوده «قاعدة يسوع الناصري الذهبية» ، أي التالية : أحبوا بعضكم بعضاً ، هو اصلح المجتمعات بالنسبة للفرد وللمجموعة معاً ، ولهذا فان «ميل» يزهو بأن «اخلاقه» نافعة من جميع الأوجه : فهي تبين للمرء ما هي لذته الحقيقية ، وتدفعه لأن يولد في الآخرين عن طريق تصرفه قناعة خيرة مماثلة ، وتفتح الطريق لقيام مجتمع تتوفّر له السعادة الكاملة وتتحالف المصلحتان الشخصية والعامة فيه بحيث يشدهما رباط لا سبيل الى حلّه(٩) .

ونقد المدرسة النفعيّة يأتي :

أولاً : بأنه يوسع آفاق كلمات اللذة والمنفعة حتى تشمل معنى السعادة ، والتي لا يختلف في انها هدف الانسان ، ولكن السؤال الهامّ كان ابـدأ ما هي السعادة (أو قل حسب تعبير مل : ما هي اللذة أو المنفعة) .

ثانياً : ان اساس لذة الانسان وعي الحياة (الكينونة) وهذا الوعي يأتي تارة بالأخذ وتارة بالعطاء وثالثة بالعلاقة الفاعلة مع طرف ثانٍ . ويبدو ان مل اكتشف بتأمله طرفاً من هذه الحقيقة .

ثالثاً : ان اللذة قيمة ذاتية ، وتطويرها حتى تصبح قيمة اجتماعية لا يتم بتلك السهولة التي رعم مل لأن هناك اكثر من سبب للصراع والتشاح وسوء التقدير مما يسبّب في الخلاف وبالتالي في عدم معرفة افضل موضوع اللذة ، وهكذا يتّضح القيم الاجتماعية كالعدالة والاحسان والتطلع .

---

(٩) المصدر ص ٩٤ .

٥ / المذاهب الطبيعية المعاصرة

فيما يلي ندرس بعض النماذج للمذاهب الطبيعية في الاخلاق ونضرب مثلاً من واقع الولايات المتحدة الاميركية والاتحاد السوفياتي (سابقاً) لانهما أبرز مثلين في عالم اليوم.

ثلاث قيم يقدّسها الشعبان الاميركي والروسي هي :

١ ــ الحيوية والابداع والانتاج.

٢ ــ التعاون واشراك الآخرين في الخيرات.

٣ ــ الزعامة (القدوة).

من أين استلهمت أميركا وروسيا هذه القيم؟ وكيف اجتمعتا في القيم، وقد كانا قطبين متناقضين (قبل انهيار الاتحاد السوفياتي).

ان مصادر الإلهام مختلفة بينهما، بل وحتى التعبير عن القيم ليس واحداً. وانما جمعهما التحدّي الحياتي الذي خاضاهما، فربّما تُلجأ الظروف التاريخية والتحديات المعاصرة، شعباً الى تبني فلسفة وتقديس قيم اكثر من البحث النظري.

وقد وجدت اميركا ضالتها في المذهب البروتستانتي والصيغة الكالفينية منها بالذات، بينما وجدت روسيا ضالتها في الماركسية والهيجلية وخليط من الفلسفات الاوربية.

لقد تحدثنا عن فلسفة كالفن، وان لكل انسان رسالة لا بدّ ان يؤديها فوق هذه الارض، ليساهم بها في الخلق الإلهي (تشبه فكرة الخلافة عند بعض المفسرين للقرآن

الكريم).

وبالتالي تقدس الكالفينية قيمة النجاح.

وهذا النجاح يعود بالخير على الجماعة، حيث يشكل مقدار الفعالية لدى الشخص معيار «قدره المسبق»، وعنه تنبع حقوق وواجبات معيّنة بالتالي، وهي تلك المتعلقة بالزعامة (في مجال ما).

وذلك هو مصدر الوحي الذي يستلهمه الاعتناق الاخلاقي الداخلي في الولايات المتحدة فيستنبط منه تلك العبادة التي يكرّسها للحيوية، وللصراع ضد الطبيعة ولـ«مردود الجهد»، وذلك التبجيل الذي يخصّ به «المنتج الفعال»[10].

أما مصدر الالهام عند الاتحاد السوفياتي (قائد المعسكر الشرقي سابقاً) فهو:

١ ــ فلسفة سان سيمون التي اكّدت ضرورة الاستثمار الجمعي لخيرات الارض (وهكذا قدسوا الانتاج).

٢ ــ فلسفة هيغل ان المادة خالدة وانها تطور نفسها بالابداع.

٣ ــ فلسفة «بابوف» و «بلانكي» الفرنسيان في ديكتاتورية الطبقة العاملة وهكذا قدسوا التعاون (الروح الجمعية) وهكذا قدّسوا الفعالية والتعاون والقدوة (رمز الطبقة العاملة لينين مثلاً).

ولكن هناك عيباً يشوب هذه النية من وجهة نظر الاخلاق، وهو الكبرياء.. أي ذلك الأقتناع الراسخ لدى الاميركيين، بأنهم «اعظم شعب في العالم.. وخير مقاتلين على وجه الارض.. واكثر الامم تطوراً من الناحية الاجتماعية.. وان تاريخهم هو تاريخ انتصار العدالة.. وقد اختارهم الله لأجل انقاذ العالم وتطهيره..» كما كتبه احد علماء الاجتماع الاميركيين (بأسلوب هزلي واضح)[11].

كما هناك عيباً كبيراً كان يشوب الاتحاد السوفياتي يتمثل في تبنّي اللاعاطفية، جاعلاً منها قانوناً صارماً، حيث ترى الماركسي يصفي ويطهر دونما إشفاق[12].

---

(١٠) المصدر ٩٧.

(١١) المصدر ٩٨.

(١٢) المصدر ١٠٠.

٦ / الاخلاقيات العلمية

وهي تلك التي تقيس حال البشر بالطبيعة ، وتستفيد من بعض فروع العلم ، مدرسة علمية .. مثلاً استفاد «توماس مور» في القرن السادس عشر، الطوباوية الاجتماعية من الرياضيات ، واقترح وحدة الشكل والتماثل والنظامية الرياضية[١٣] .

وهوبز (وفاة ١٦٧٩) استفاد قيمة الدوافع والمنفرات واعتبرها توتّرات ميكانيكية (إيجابية أو سلبية) تثيرها الاشياء الخارجية ، واقترح تدخل الدولة المطلقة ، في تنظيم الحياة وايجاد التوازن بين الشهوات الجزئية[١٤] .

أما دي ميستر، فانه استفاد من الفيزياء: ان هناك قوانين صارمة فـــي الكون وضعت من قبل الله (مثل الجاذبية) والاخلاق الحسنة هي التي تتبعها ، وهي لا تعرف الآ من قبل الدين ، ولذلك اقترح الاهتمام بالاخلاق الدينية المسيحية[١٥] .

أما اوستوالد الفيزيائي فقد عمد لاستخراج قيمة متوخاة من المبدأ الثاني للديناميك الحروري ، والذي ينوه بوجود غاية في التطور، وقال: ينبغي تحديد قيم الافعال بمقتضى المردود الموجود بين الطاقة المصروفة ، والنتيجة الناتجة[١٦] .

(١٣) المصدر ص ١٠٠.

(١٤) المصدر ص ١٠٠.

(١٥) المصدر ص ١٠١.

(١٦) المصدر ص ٢٠١.

وعالم الطبّ متشنيكوف فقد زعم انه لا بدّ من اقامة مجتمع يدار بشكل عقلاني بواسطة اخلاق مبنية على التضامن المنفعي، وعلى التخلّي عن الزيف، وعن اللذات الخطرة. وعلى فنّ في الحياة يتيح للإنسان ان يجتاز بسعادة الاعوام التي تستغرقها حياته بصورة طبيعية[١٧].

وفرويد (توفي عام ١٩٣٩) فقد اعتبر دينامية (حيوية) الكائن، الجنس، وخلقت هذه الدينامية الصراع بين الميول الجنسية العارية وبين التحجيم الصارم لها. وكانت تلك المحظورات القاعدة الاساسية للأخلاقية الاجتماعية.

وزعم فرويد: ان الخير هو النافع وان الشر هو الضار، ودعى الى اطلاق حرية كل شخص يعيش حياته الجنسية بالطريقة التي يراها مناسبة[١٨].

اما غويو (الفرنسي) فقد اعتبر الحياة قوة توسعية، وزعم ان اعظم الوان الحياة ثراء وجاذبية التي تخرج الانسان من اطار ذاته نحو الآخرين، وذلك بواسطة الاخلاق والحب.

اما نيتشه الألماني، فقد زعم ان القيمة الاخلاقية تابعة للحيوية الفردية، وان الانجيل الجديد هو انجيل السادة والفاتحين، وعلى كل فرد ان يمضي قدماً نحو المثل السامي المتمثل في الانسان الاعلى، الذي لن يبلغه الفرد الّا بالشجاعة والتصوف وبذل النفس بسخاء[١٩].

أما رابلية فقد استفاد من علم النفس، وزعم ان التربية البشرية قادرة على ان تخلق نمطاً من الناس ذوي «غريزة واتجاه يدفعانهم دوماً الى الافعال الفاضلة»[٢٠].

أما هيوم وطائفة من الفلاسفة الموافقين معه، فقد اعتبروا الاخلاق حساسية فيزيائية، واعتقدوا ان بالإمكان خلق احساس اخلاقي لدى الفرد بصورة صنعيّة عن طريق التربية، وسلم عقلي للعقوبات والمكافآت، بحيث يندفع بصورة آليّة نحو الافعال

---

(١٧) المصدر ص ١٠٣.

(١٨) المصدر ص ١٠٤.

(١٩) المصدر ص ١٠٥.

(٢٠) المصدر ص ١٠٦.

الفاضلة[٢١] .

وقد ناقشنا ـ في مناسبة اخرىٰ ـ الاخلاق المستوحاة من علم الاجتماع عن دوركايم وليفي وغيرهما .

(٢١) المصدر ص ١٠٧

٧ / الاخلاق الكانتية

بعد التطواف على المدارس ذات الاخلاق العلوية والعلمية، دعنا نتوقف عند مدرسة (كانت) في فرنسا، وبصفة اخص فيما يتصل بنظرية القيم، التي اصبحت اليوم مثار جدل كبير. حيث نجد ان الفكر الاخلاقي الحديث، يتجه نحو البحث عن الافعال الاخلاقية الواقعية، والى التجربة الاخلاقية التي عيشت وفعلت بالفعل[٢٢].

تشكل فلسفة «كانت» بمجموعها (كما عرفها هو ذاته) ثورة شبيهة بتلك التي قام بها «كوبرنيك» في مجال الفلك حين جعل الكواكب تدور حول الشمس، بينما كان علم الفلك القديم يتصور ان الشمس هي التي تدور، ومعها الكواكب حول الارض[٢٣].

وهكذا ترى هذه النظرية ان الانسان اصل الاخلاق وليس العكس. فيقول: وفي الواقع، لو درسنا المعطى الاخلاقي.. أي تلك الافعال التي يتفق الناس في اعتبارها «صالحة».. لاتضح لنا ان ما يأذن لنا بوصف فعل ما بأنه «فاضل» ليس على الاطلاق انطباقه على قاعدة ميتافيزيائية ما (أو نفعية، أو علمية أو الخ...) ولكن بنيانه الصوري فحسب، المستقل كل الاستقلال عن التحقق المادي لهذا الفعل[٢٤].

وهكذا زعم بأن الاخلاق صورة مرتسمة في الذهن ـ اكثر من ان تكون حقيقة في

---

(٢٢) المصدر ص ١١١.

(٢٣) المصدر ص ١١١.

(٢٤) المصدر ص ١١٢.

الخارج -.

اتّجه «كانت» في سبيل تحقيق غرضه السابق الى الاخلاق الحية (كما فعل «روسو»)، أي الى «الفلسفة الاخلاقية الشعبية» واعتقد انها تنطوي على مبدأ يستطيع استخلاصه منها، وهو مبدأ خالص بشكل مطلق، وداخلي بالنسبة لأي سلوك نحكم عليه بأنه اخلاقي، ومستقل عن أي عنصر ذاتي محسوس.. هذا المبدأ هو الواجب، أي إطاعة القانون لا لسبب آخر الاّ احترام القانون فحسب، وبمعزل عن أي اعتبار آخر حتى ما كان نبيلاً (كالمودة تجاه الآخرين أو الرغبة في اكمال المرء نفسه بنفسه الخ..) فضلاً عن أي دافع مصلحي (كالكبرياء والمنفعة...). وقد اطلق «كانت» على هذا المبدأ العمدي الذي يقوم على جعل التمثل العقلي لـ«القاعدة» -والتمثل وحده لا أثر الفعل- محرك الارادة، اطلق عليه اسم «الارادة الحسنة»[٢٥]...

ولكن هذه الارادة العقلية والصورية المحضة تتعايش لدى الانسان مع «الحساسية»، أي تلك العقبات النابعة عن طبيعتنا الانفعالية والذاتية. وينجم عن تلاقي هذين الميلين، احتياج الارادة الحسنة -من اجل قيامها بوظيفتها- الى جهد، أي الى ما يشبه الالزام، أو ما يشبه امراً، وهو آمر خاص جداً، ومختلف جداً عن (الاوامر الافتراضية) في الحياة العملية (أي تلك التي تبدو على الشكل التالي مثلاً: «اشتغل إذا كنت تريد النجاح»)... أي انه «آمر قطعي» يعبر عن نفسه دونما تعلق بهدف أو بشرط، ومتخذاً بالتالي هذه الصورة: «اطع لأنه يجب الاطاعة»[٢٦].

حاول «كانت» البرهان على ان هذا «الآمر» ليس طاغية يتحكم بشكل لا منطقي (وكان ذلك إحدى النقاط الضعيفة في بنائه)... فقد اكّد انه اذا كنّا نحس بإلزامية الواجب فذلك لأننا نشعر بأنه يفرض نفسه بصورة واحدة متشابهة على كل كائن عاقل موجود في نفس ظروفنا. وهذا ما يعني بتعبير آخر انه يمكن تعريف «صورة» الاخلاقية بأنها «مبدأ كلية»، أي فعلاً يمكن تصنيفه حالاً كـ«خيّر» أو «شرير» تبعاً لقابليته أو عدم قابليته لأن يصبح كلياً. وليس هذا المبدأ الصانع للكلية، أي تلك البنية الفطرية

---

(٢٥) المصدر ص ١١٤.

(٢٦) المصدر ص ١١٤-١١٥.

في كل روح، سوى ماهية «العقل العملي» (وهذا هو الاسم الذي يطلقه «كانت» على العقل الانساني من حيث اشرافه على الممارسة العملية للسلوكات ومقابل «العقل المحض» الذي هو العقل الانساني من حيث بحثه عن معرفة العالم)، وهكذا يصبح بإمكاننا وضع صيغة عامة وعقلانية تأذن بتوجيه الفاعلية تلقائياً وفي كل لحظة: «تصرف بحيث تستطيع ان تريد جعل دافع فعلك قاعدة كلية»... (ويصبح الفعل مداناً في اللحظة التي نلمس فيها ان جعله كلياً مما يقودنا الى تناقض منطقي: فتعميم مبدأ الكذب من شأنه بحدّ ذاته ان يدمر هذا المبدأ.. إذ انه لن يبق هناك من ينخدع بأي شخص آخر)(٢٧).

ولكن اذا كان ذهني يضع الاخلاق، فان ذهن الآخرين يضعه ايضاً فهم - كما أنا - مشرعون. لذلك يرى ما يلي:

الف - يجب احترام فكرة الكلية، فهي القاعدة لكل اخلاقية حيثما وجدت... أي لدى كل كائن إنساني. وهذا ما يؤدي الى قاعدة وجوب اعتبار الانسان دائماً «كنهاية بحد ذاته»، أي كـ«مطلق» (لكونه يحمل مبدءاً مطلقاً)، وتجنب اعتباره أبداً كوسيلة... وينتج عن ذلك إدانة الفسق مثلاً والاسترقاق لأنهما يعنيان جعل المرأة أو الرجل اداة للملذات او للعمل(٢٨).

ب - يجب على كل كائن بشري: ان يتصرف بحيث يشعر بنفسه «كموضوع ومشرع» في الوقت نفسه. ذلك انه بالنظر لكون الانسان مطلق، فهو لا يستطيع الخضوع في سلوكه لأية قاعدة خارجية، بل يخضع للقواعد النابعة عن ارادته الذاتية فحسب. ولكن يجب على هذه الارادة ان تتذكّر ان الاشخاص الآخرين هم ايضاً مطلقون، فلا يستطيعون بالتالي الشعور بالإلتزام تجاه قانون اخلاقي الّا اذا كان صانعه ذاته - وهو المساوي لهم - يشعر بالخضوع له(٢٩).

وبالاختصار فأن القاعدة التي يتركّب منها الطابع الاخلاقي هي في ان يعمل المرء على جعل ارادته متفقة مع ارادات جميع الاشخاص العاقلين. ويطلق «كانت» اسم «سيادة الغايات» على هذا المثل الاعلى، أي ذلك الانسجام (الذي يجب تحقيقه) بين

(٢٧) المصدر ص ١١٥.

(٢٨) المصدر ص ١١٥-١١٦.

(٢٩) المصدر ص ١١٦.

العقول ... ومن المستطاع القول بصورة محسوسة اكثر ان الكانتية الاخلاقية تستند بصورة اساسية الى فكرة الكرامة الانسانية : ((«ان الانسان بعيد عن القدسية ، ولكن يجب تقديس الشخصية الانسانية فيه ، ويمكن لدىٰ الخلق اعتبار كل ما نشاء كوسيلة .. باستثناء الانسان»)(٣٠).

ويفرق (كانت) بين الشيء والشخص فالشيء وسيلة بينما الشخص غاية ، ومن هنا فنحن لا يمكن ان نعتبر الشخص قيمة الّا بصورة مشروطة بوجود وحقوق سائر الاشخاص(٣١).

ويضيف (كانت) : عليك ان تعمل بحيث تحترم الانسانية دائماً ، سواء تمثلت شخصك ، أو سائر الاشخاص باعتبارها غاية ، وليست وسيلة لغاية اسمىٰ(٣٢).

ولكن (كانت) وبوحي من قاعدته الثقافية وفطرته المؤمنة . اضطر الى الاعتراف بالعقيدة ودورها في الاخلاق فقال :

ما دام الانسان يكتشف في نفسه ذلك «الآمر القطعي» الذي يصعب تفسيره ، فهذا دليل على انه كائن حرّ (والّا لما خامره الشعور بأنه يستطيع مخالفة هذا الامر) ومن ناحية اخرىٰ ، فأننا نشعر بأنه يستحيل علينا ان نحقق في هذه الارض «سيادة الغايات» تلك التي يقتضيها عقلنا ، لأن نفسنا تشعر باحتياجها في ميدان غير محدود لإكمال تحقيق رغبتها في الكمال .. أي انها يجب ان تكون خالدة .. واخيراً لما كان يبدو من الجلي ان «سيادة الغايات» لن تتحقّق في هذا العالم ، وغير قابلة للتحقيق فيه ، فهذا الدليل على وجود إله كلي القدرة وعادل يستطيع وحده تحقيق ذلك(٣٣) !.

---

(٣٠) المصدر ص ١١٦ .

(٣١) المصدر بنياد ما بعد الطبيعة اخلاق ـ تأليف كانت ترجمة حميد عنايت ـ علي فيض ـ ص ٧٣ ـ ٧٤ .

(٣٢) المصدر ص ٧٣ ـ ٧٤ .

(٣٣) المذاهب الاخلاقية الكبرىٰ ص ١١٧ .

٨ / نقد المدرسة الكانتية

نرى ان (كانت) ـ وأي فيلسوف آخر ـ انما وقع في سلسلة من الاخطاء، عندما كفر بالله خالق السموات والارض، تلك الاخطاء الشبيهة تماماً بأخطاء علم الفلك القديم، حينما انكر مركزية الشمس. وكان احرى بـ(كانت) ان يعود الى الحقيقة ويؤمن بالله. حتى يعيد الامور العلمية كلها الى نصابها الصحيح، ولكن (كانت) حينما وجد ـ من جهة ـ أن الاختلاف الفكري بين الفلاسفة، لم يدع ثقة بهذا الفرع من العلوم، ولكن لا يمكن ـ من جهة اخرى ـ الاستغناء عنها كلياً، لأنها كالهواء لا يمكن ان ندع التنفس لمجرد الزعم بأنّه ملوّث، فلابدّ من حلّ. وقد رأى ان الحل يتمثل في جمع منهجي المنطق المعروفين: المنهج التجريبي، والمنهج العقلي وذلك ببيان ان التجربة ـ هي الاخرى ـ بحاجة الى العقل للوصول الى نتائجها.

أما في الفلسفة العالية فانه أعلن عجزه عن معرفتها. فقلب الامر (كما فعل كوبرنيك) وأعلن ان الانسان مركز الفلسفات العالية وليس العكس؛ لأننا لا نستطيع ان نعرف العالم الّا بالطريقة التي تقتضيها اذهاننا، فدعنا ـ إذاً ـ نحلل ما يجري في أذهاننا ـ ودون ان نطمح الى ان نعرف العالم من حولنا [٣٤]. وهكذا اعترف (كانت) بما سكت عنه سائر الفلاسفة، وهو العجز عن معرفة كنه العالم المحيط بنا معرفة تعتمد على عقولنا

(٣٤) راجع كتاب سير حكمت در اوربا (باللغة الفارسية) ص ٢٣٠.

وحدها لانهم لم يؤمنوا بالرسالات الإلهية ولا بالعقل بصفته نورا متعاليا عن التأثيرات المادية .

ونقطة الضعف الاساسية في نظرية كانت ، هي كيف نوفق بين ما يريده الانسان (وجدان الانسان الاخلاقي) وبين ارادة الآخرين . مادامت الارادة الحسنة التي هي اصل الاخلاق لا تعلّل وبالتالي كيف نوجد نظاماً اخلاقياً للمجتمع ، ونميز بين تلك الارادة الحسنة التي فطرت عليها النفس البشرية وبين ارادة المصالح ، أفليس نقود الناس ـ بهذه الطريقة ـ الى شريعة الغاب ؟ .

ويعترف (كانت) بوجود الهوىٰ في داخل الانسان وانه يتميز عن العقل العملي (النابع من الارادة الحسنة) ولكن لا يعطي مقياساً كافياً للتمييز بين العقل والهوىٰ . الآ ما يستوحىٰ من حديثه : ان الهوىٰ يُعلّل والعقل لا يُعلّل ، فمن أراد ـ مثلاً ـ السفر للسياحة أو للتجارة فان دافعه الهوىٰ اما من اراد السفر دون أيّة علة معروفة فان العقل هو دافعه (النيّة الحسنة) ولكن هل يكفي هذا الفرق ؟ وهل يميز الانسان بهذا المقدار بين الخير والشر . وكيف نجعل من هذا مقياساً عاماً نبني على اساسه الحياة الاجتماعية ؟ .

يستلهم (كانت) من (رسو) مقياساً آخر هو الاخلاق الشعبية ويحاول ان يستخلص منها مبدأ مطلقاً هو اطاعة القانون لذاته ، ونحن ـ بدورنا ـ نرىٰ ان «الفلسفة الاخلاقية الشعبية» يمكن ان تعطينا بعض اصول القانون ، وهي اساساً الوجدان الأدبي ، الذي يسميه بـ«العرف» ولكنها ـ لاختلافها من شعب لآخر ومن ظرف لآخر ـ لا يمكن ان تكون مقياساً وحيداً وكافياً .

ثم يبقىٰ ان نقول أن الالزام في اخلاقية (كانت) ، غير مبرّر بصورة كافية ، وبالذات حينما يتصل بالآخرين .

ونظرية (كانت) في الاخلاق ، تعتمد على نظريته في المنطق (النسبية الذاتية) وقد تحدثنا في المنطق عن تلك النظرية ، وقلنا : ان الزمان والمكان ، وسائر المدركات العقلية المسبقة ، ليست قوالب جاهزة يضفيها العقل على الاشياء ، لأن العقل يجد ذاته (وجداناً واضحاً) بعيداً عنها ويجدر بنا هنا ان ننقل نصاً كتبته في دراستي عن الفكر الاسلامي حول النسبية الذاتية جاء فيه :

لكي نكون واقعيين ، ينبغي ان نتساءل ما هي الوسيلة التي عرف بها كانت : ان

الزمان والمكان عرضان ذاتيان (للنفس البشرية) أهي المعرفة أم هي الجهالة (فهل عرف هذه الحقيقة بالعلم أم بالجهل) ان (كانت) لا يتردد في القول بأنه اكتشف بصورة جازمة، طبيعة الزمان والمكان وهذا يعني انه عالم بحقيقة الزمان والمكان.

وهذا يعني -بدوره- ان لـ(كانت) كإنسان، نوراً كاشفاً، يستطيع ان يسلطه على نفسه، ويكشف فيها، حقيقة الزمان والمكان. ونحن اذا عرفنا هذه الحقيقة، وهي وجود نور في النفس يكشف الحقائق، ورأينا انفسنا نملك اشدّ القناعات بنتائج هذا النور، نعلم بأن البشر قادر على كشف الاشياء. ومقدار ما يكتشف منها يكون واضحاً امامه، وذات قيمة تامّة لديه، وهذا ذات ما استهدفناه بالمذهب العقلي، وهو ينطوي على ردّ النسبية الذاتية[٣٥].

ان الفلسفة -عموماً- تعتمد على التأمل الذاتي، وانما -بالتأمل- يريد(كانت) ان يثبت نظريته، وبهذا التأمل نستطيع جميعاً ان نميز بين الزمان والمكان، واستحالة التناقض، واستحالة وجود الشيء، بلا سبب، وسائر الحقائق الأولية التي يعرفها العقل بصورة أولية، وبين الاشياء المطلقة التي تجري عليها هذه الحقائق وحسب تعبير(كانت)، تتقولب بها.

بتعبير آخر كما ان العقل يعرف الزمان والمكان كذلك وبذات الوضوح يعرف ان هذين الامرين هما من حقائق الوجود، وليسا من حقائق النفس التي تضفيها على الوجود.

كذلك التأملات الاخلاقية، فالنية الحسنة، انما شهدناها بالوجدان. ولكن هناك حقائق اخرى اخلاقية هي الاخرى شهدناها بالوجدان ايضاً. مثلاً الصدق والامانة، واحترام حقوق الآخرين. وهذا الوجدان هو اقوى حجة وأبلغ دليل، ولا فرق -عندما يشهد الوجدان بشيء- بين ان يكون ذلك الشيء صغيراً أو كبيراً فرعاً أو اصلاً.

والذي غاب عن (كانت) ان هذا الوجدان ليس نهاية المطاف اذ يمكن ان يقول احد ما الذي يدعوني الى اتّباعه؟! بل الوجدان بدوره من ومضات العقل البشري الذي يضيء رحاب النفس، واذا تأملنا -عميقاً- وجدنا هذا العقل هو في كل موقع شاهد

---

(٣٥) الفكر الاسلامي مواجهة حضارية ص ١١٠-١١١.

وحجة ، فهو الذي يمنع التناقض . وهو الذي يعرف الحكمة في الطبيعة . وهو الذي يهدي الى القيم الاخلاقية . وهو الذي يذكرنا بان هذه القيم ذات اصول في الحياة . وبالتالي هو الذي يدّلنا الى ربنا سبحانه .

حقاً ان (كانت) انتهى -بالتالي- الى رب العالمين بذات الوجدان . ولكن منهجه الناقص جعل تابعيه يضلّون الطريق ، فلا يصلون الى حقيقة الايمان الذي وصل اليه .

ومع كل هذه الملاحظات ، فإن تأملات (كانت) -لا ريب- اغنت الحقل الاخلاقي ، واظنّ انها اعادت قطار التأملات الاخلاقية الى السكة ، حيث انه عاد وجعل العقل معياراً ، والوجدان الشعبي محكمة ، واليوم اذا رأينا العالم يبحث عن نظام اخلاقي شامل للبسيطة من اقصاها لاقصاها باسم حقوق الانسان أو المواثيق الدولية الاخرىٰ . فلأن وجدان البشر في كل مكان واحد . والقيم السامية التي تنطوي عليها الفطرة البشرية هي ذاتها عند كل الامم ،على اختلاف مذاهبهم وظروفهم .

وهذا افضل دليل على ان اصل الاخلاق متجذر في النفس البشرية . وينعكس على المجتمعات ومن ثم على الامم ، بصور مختلفة ولكن بجوهر واحد .

اما القيم التي استنبطها كانت من هذه الرحلة الشاقّة ، فهي اعتبار الكرامة الانسانية قيمة القيم ، والواقع : انها فعلاً قيمة عليها ، ولكن السؤال الذي يبقىٰ حائراً : كيف يمكن الوصول الى تلك الكرامة ؟ .



الفصل السادس

المذاهب الفاعلية

١ / نظرية التطوّر عند راو
٢ / الفاعلية الارادية
٣ / البراغماتية
٤ / موريس بلونديل
٥ / الوجودية



حين قلب (كانت) المعادلة ، فظنّ ان الانسان هو الاصل في الاخلاق ، فتح الباب عريضاً وواسعاً امام نظريات التطوّر للتدخل في الاخلاق ونستعرض معاً بعضاً منها :

١ / نظرية التطوّر عند راو

عند راو (Rauh) ١٩٠٩م ، فالانسان يتطور لأنه ابن الظروف المتغيرة ، اذاً اخلاقه يجب ان تتطور ـ وقيمة القيم في الاخلاق تجربة الانسان الاخلاقية . التي لا يمكن الاحساس بها الاّ عن طريق الفاعليـة . قال :

بأن الواقع الاخلاقي هو دافع ، أيّ شيء ما حيّ ومرتبط بالحياة ، مع كونه في صيرورة دائمة على غرار الحياة . وعلى ذلك فلا يمكن الاحساس بالعامل «الاخلاقي» الاّ عن طريق الفاعلية . فهناك تجربة اخلاقية تدوم مدى الحياة ونلمس مظاهرها المتعدّدة بواسطة حدس يتعدل باستمرار من خلال احتكاكه بالاحداث ... وليس هناك «واجب» بل توجد واجبات هي دائماً حركيّة وخاصة ، دونما «قاعدة» كلية ، وهذه تعددية يجب الاّ تؤدي بنا الى مذهب الشك الاخلاقي بل الى الاقتناع بأنه يجب علينا ان نعيش عدداً لا متناهياً من التجارب لأجل الوصول الى اكتمال المثل الاعلى[١] .

ونقدنا لهذه النظرية يتمثل في أمرين :

الأول : في القاعدة التي انطلق منها ، والمتمثلة في النسبية الذاتية ، واصالة الانسان (عند كانت) وقد تحدثنا عنهما آنفاً .

الثاني : في ان الفاعلية قيمة لا ريب فيها وهي تبرز ما خفي من كيان الانسان ،

---

(١) المذاهب الاخلاقية الكبرى ص ١٢٣ .

وتبلور شخصيته بالاحتكاك المستمرّ مع الحوادث ، ولكنها ، ان لم تكن وفق معايير ثابتة فانها لا تكفي الانسان ولا تعطيه رؤية واضحة ، ودليلنا الى ذلك ، حشد التجارب الفاشلة عند من يملكون الفاعلية دون رؤية ، ثم ان اعظم ميزة للبشر، انما هي قدرته على استيعاب تجارب الآخرين وقسط كبير من القيم الاخلاقية هي تجارب بشرية متراكمة ، فلماذا نتركها ونبدأ من جديد ، بلىٰ التجربة الانسانية المباشرة، هي الابلغ نفاذاً والاغنىٰ حكمة ، ولكنها وحدها لا تكفي .

أما الحديث عن متغيرات الحياة ، فهو حديث شيق ، ولكن شريطة الا ينسينا ثوابتها ، ولا أحد بقادر على انكار الثوابت التي تتدفّق من خلالها حوادث الحياة ، كما يتدفق تيّار الماء من خلال نهر أو انبوب ، ومن دون الثوابت تضيع مواد الحياة ، كما تتلاشىٰ المياه في صحراء واسعة .

٢ / الفاعلية الارادية

أما برغسون (١٩٣٢) فقد طوّر هذه النظرية الى بعد جديد، إذ ميّز بين نوعين من الاخلاق واشاد بالنوع المنفتح منها والذي ينبعث من فاعلية الانسان (وعطاءه) ومن هنا فقد أشار في كتابه «منبعا الاخلاق والدين» (عام ١٩٣٢) الى نوعين من الاخلاق:

الف ــ الاخلاق «المغلقة»، وهي ليست سوى ضغط اجتماعي بسيط، أو مجموعة من القواعد (الاخلاقية النابعة من العوامل) الخارجية عن الفرد والهادفة الى تأمين توازن وحفظ بقاء الجماعة.

باء ــ الاخلاق «المنفتحة»، ذات الماهية الشخصية والخلاقة، وهي انفعال يعيشه الفرد فيجيش في نفسه ويتجسد على شكل «اختراعات اخلاقية» تدفع الانسانية قدماً الى الامام نحو مثل اعلى من الاخاء، تتزايد كلّيته باستمرار. فهذه اخلاق قائمة على الفاعلية، بالتالي، لأنه لا يمكن تصورها الاّ على شكل فاعلية إرادية تصدر عن «قديسين» و «ابطال» عاشوا الانفعال التجديدي الذي هزّهم. فهم المثال المثير للحمية، والذي يأتي بالخصب للجماعة، ولمعاييرها الضيقة، وهي فضلاً عن ذلك «الاندفاع الحيوي»، أي ذلك التيار الروحي (المنبثق عن الله) والذي يقود كل كائن، ومعه الكون بأجمعه، نحو انتاجات اعظم غنىً باستمرار، واكثر تركيباً، متحررة من المادة ومن جبريتها، ولا يتمكن للمرء الاّ ان يشعر بهذا التيار في أعماق ذاته، دون ان يتمكن في الواقع من ادراك كنهه، أو «اثباته».

ولا يسعنا ـ امام هذه النظرية ـ الا الاشادة بهذا التأمل الاخلاقي، وبالذات في كشف قيمة الفاعلية (التي تعني عنده اخلاقية العطاء) ونضيف :

ان الانسان خلق ليتفاعل مع العالم المحيط، فجسده حيّ بالتواصل مع البيئة أخذاً (الطعام والتراب مثلاً) وعطاءً (الحركة والجنس مثلاً) وكلما ازداد تواصلاً مع بيئته ومحيطه ازداد عنفواناً وحياةً.

وكذلك روحه، كلما تواصلت مع البيئة البشرية، أخذاً وعطاءً، كلما ازدادت نشوة وسعادةً. وكثير من الناس يكتشفون قيمة الأخذ، ولكن القليل يكتشفون مدى قيمة العطاء، وهي الاغنى سعادة، أرأيت مكتشفاً حين يبدع نظرية، أو منقذاً حين ينتشل غريقاً، أو داعية حين يهدي الله به رجلاً، أو مصلحاً حين ينقذ شعباً. انه يعيش نشوة، هي الذروة بين اسباب السعادة واللذات.

ولكن هذه القيمة السامية التي يكتشفها (برغسون) ليست القيمة الوحيدة، بل هناك قيم الصدق والوفاء وحتى القيم المادية (التي هي قيم الأخذ) التي يجب ألّا تنسى، وهي تتكامل فيما بينها لتعطينا حياة سعيدة.

٣ / البراغماتية

لا يمكن الوصول الى «اليقين الكامل» بالطريق المنطقي «النظري» ولكن بواسطة الفاعلية وحدها أي إدخـال الأنا في تجربة الحياة.

كانت هذه النظرية -المبالغة في قيمة الفاعلية، وجعلها، وكأنها رمز القيم الاخرىٰ-، كانت التطور الطبيعي لنظرية (كانت)، التي جعلت الانسان اصل القيم، واصل الحقيقة، فماذا يتأتىٰ من الانسان سوىٰ الفعل، فهو قيمته.

وقد بنىٰ هذه النظرية الكاردنيال «نيومان»[٢] ولكن الذي طوّره الى مداه كان «و.جيمس» الأميركـي المتوفى (١٩١٠) حيث: يجب بمقتضىٰ هذه الفلسفة الاّ نعرف «حقيقة» فكرة ما، الاّ بأنها القابلية فحسب، التي تمثلها، لحملنا على ان «نفعل» بشكل مفيد: أي مفيد بالنسبة للفرد، وبالنسبة للجماعة، وبالنسبة للكون بأجمعه... ذلك ان «جيمس» يتخيل العالم على انه (في حقيقته واقع) تعدد، طبيعته السيولة والتغير ونقص الاكتمال، فهو -بالتالي- قابل للتعديل بواسطة اعتقاداتنا الفاعلة، وهو عالم يتطور، ويسوده إله متناه[٣] قد نستطيع نحن مؤازرته ويتوقف مصيره النهائي، جزئياً،

---

(٢) المصدر ص ١٢٤.

(٣) سبحان الله وتعالى عمّا يقولون علواً كبيراً كيف يكون إلهاً، ويكون متناهياً أليس هناك تناقض بين فكـرة الالوهيـة والنـقص. وما حاجـتنـا الى إله ناقص لأن كـل شيء ناقص فلمـاذا لا نتخذه إلهاً. وانما اهتدينا الى الايمان بالله سبحانه حين رأينا النقص في الاشياء.

على اختياراتنا... وهذا ما يعني انه ليس هناك «اخلاق» مصنوعة سلفاً، بل يوجد تجارب اخلاقية مفعولة فحسب، تتجلّى قيمتها بما تجلبه من دعم فعّال الى الملحمة الكونية، حيث يتقرر مصير «النظام المستقبل» (هذا النظام الذي يصعب تعريفه، الّا اذا عرفناه بأنه ما يلائم الى الحدّ الاقصى الفعالية والمبادهة والدافع الخلاق الانساني. وهذه هي الحلقة المفرغة التي يدور فيها فكر «جيمس»)[4].

وإذا أردنا نقيم هذه النظرية في القيم لا بدّ ان نقول: إن اندماج الانسان بالواقع عن طريق الفعل. لا ريب مؤثر في وعيه. وان اخلاقيته تزيده علماً وقد ذكرت بصائر الوحي بأهمية التقوى العملية ودورها في الهداية ضمن شروط بيّنتها الآية القرآنية «**والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا**».

ولكن السؤال : ما هو معيار المفيد فهل هو السلام والأمن أم الرفاه والتقدم أم الحرية والانطلاق؟

ثم المفيد لمن هل للبشرية؟ أم لي؟ أم لنا؟ ومن نحن؟ هل مواطنوا دولة؟ أم المنتمون الى حزب؟ أم الى قومية؟ وإذا تعارضت المصالح فما هو المعيار لمعرفة أكثرها نفعاً واهمية؟ هل العقل أم الوحي أم التاريخ (الأقدم هو الافضل) أم العرف (رأي الاكثرية)؟.

إن نظرية وليم جيمس الوسيلية اكتشفت قيمة هامّة ولكنها تبقى ناقصة اذا لم تكتمل بسائر القيم المكتشفة من قبل سائر النظريات.

---

(٤) المصدر ص ١٢٥.

٤ / موريس بلونديل

ويرى موريس بلونديل (المتوفى عام ١٩٤٩) : إن قيمة القيم ، الفاعلية التي تنتج من إدراك النقص في وجودنا ، فان التفكير الأصيل ، ليس سوى فاعلية ، أي ذلك الانطلاق الذي يلازمه ادراك النقص، الذي تتسم به كل غاية محسوسة ، مما من شأنه تدعيم الانطلاق بمزيد من القوة (فيكشف) لنا بالتالي عن الهوة ، مانحاً إيانا في الوقت نفسه ، وسيلة اجتيازها . وهي تقوم على ((استسلامنا ونحن مغمضوا الأعين الى ذلك التيار العظيم من الافكار والعواطف والقواعد الاخلاقية ، والتي تبلورت شيئاً فشيئاً وقد تمخضت عنها الافعال الانسانية عن طريق قـوة السنّة الموروثة وتجمع التجارب)) . وهذا ما يعني : الكاثوليكية .

وهكذا فان الفاعلية وحدها فحسب ، في سيرها الدائم وعدم اكتمالها ابداً ، هي القادرة على ان تكشف لنا في اعماق ذاتنا عن تطلّب داخلي ، أو تطلّع محايث ، هو النداء الى الله ... والاستسلام الى الله ، هو التلبية لهذا النداء(٥) .

واضح ان الجديد في نظرية بلونديل لـيس سوى ربط تجارب الفرد بالتجارب البشرية التي تراكمت ـ كما نهر متدفق ـ وأصبحت ، في رأي هذا الفيلسوف (الكاثوليكية تعني الجمعية) ولكننا نقول : ان التجارب البشرية كثيرة ومتنوّعة ، ولا بدّ ان يكون لدى كل فرد معايير لاختيار الأفضل منها والاهدى سبيلاً ، ونرى انها موجودة فعلاً في العقل المدعم بالوحي ، ولست أدري موقف (بلونديل) من هذه المعايير.

---

(٥) المصدر ص ١٢٦ .

٥ / الوجودية

أما كير كيغارد (المتوفى ١٨٨٥) الذي اتّبعه الوجوديون بنسبة معينة، فقد رأى ان مصدر الالهام للقيم انما هو القلق الداخلي للانسان، وان قيمنا الاخلاقية (وبصورة عامة جميع منجزات «الثقافة» الانسانية) معلوة علويّة لا متناهية بالقيمة الحقيقية الوحيدة: الايمان الخالص[٦].

وهكذا اتصفت الوجودية عند (كير كيغارد) بالايمان اللاعقلاني. واعتبر مصدر الاخلاق هو الله.

ولعلّنا هنا أمام صورة اخرى من الفلسفة الصوفية، (العرفانية) التي ترى الوجود وحدة واحدة يشترك فيها الخالق والمخلوقات، وانما الانسان محكوم به، وعليه ان يفنى فيه، حتى يصل الى ذروة الحقيقة.

ومعروف ان هذه الفلسفة القديمة، تتنافى مع مسلّمات عقلية، بيّنا -في اكثر من مناسبة- انها أشبه بخيال شاعر، منها بفلسفة متكاملة البنيان.

أما الوجودية الملحدة التي ترعرعت على يد (هايديغر وسارتر) فقد زعمت ان الموجود هو المصدر الوحيد للقيم، وهذا المفهوم (كما لاحظه «روير» بنفاذ بصيرة) مفهوم «كانتي» جداً من حيث «ظوريته»: فالموجود هو المصدر الوحيد للقيم، والروح الانسانية

(٦) المصدر ص ١٢٨.

هي -بصورة اساسية- بنيان تقييمي يتّصف بأنه «ملزَم» و «مسؤول» تجاه ذاته. وهذا ما يماثل لدىٰ «كانت» الارادة الحسنة(٧).

وعندما ضاقت السبل بهم، لتحديد قيمة التعاون مع الاخرين، فقد عمد (سارتر) الى جعل احترام حرية الآخرين قيمة هامّة ايضاً.

ولكن كيف يمكن تصور «اخلاق» إذن في مثل هذه الظروف؟.. وباسم أيّ معيار يمكننا إقرار قيمة نعيّنها لكائن آخر هو بالتعريف (حسب سارتر) خالق حر للقيم؟ وفي حين انه («لا شيء، لا شيء مطلقاً يبرّرني لو تبنيت هذه الفكرة أو تلك») على حدّ تعبير «سارتر» (مما يدلّ على أنه يرىٰ الإنسان خالق القيم)... وقد عمد «سارتر» ذاته -دونما اقتناع- الى رسم خطوط الفكرة القائلة: بأن ممارستي الشاملة لحريتي، يقتضي -ضمناً- انه يجب ان تستهدف حريتي كهدف اقصىٰ ازدهار حرية الآخرين.. (وهذه مسلمة بدهية، وهي تلتقي على ايّ حال مع مبدأ تحقيق الكلية لدىٰ «كانت»)(٨).

وهنا -في ظنّي- مشكلة «الكانتية» بكل صورها فاذا الغينا الآخر (غير وجودي أنا) ينهار البناء الاجتماعي والاخلاقي ونصل الى ذروة الفوضوية. واذا اعترفنا بقيمة الاخر فما الفرق بينه وبين الوجود (الأحياء/ الجمادات و..) ما دامت موجودة وكيف نفرّق بين الانسان وغيره؟.

(٧) المصدر ص ١٢٨.

(٨) المصدر ص ١٢٩.



الفصل السابع

المذاهب الأخلاقية

في الميزان

كلمة البدء

١ / خلاصة التأمل الأخلاقي اليوم

٢ / المذاهب الأخلاقية تتكامل

٣ / جوهرالأخلاق

٤ / كلمة الفصل

٥ / وسائل الى القيم

٦ / لماذا القيم الأخلاقية ؟



كلمة البدء

في هذا الفصل نلقي الضوء على خلاصة الافكار التي مرّت بنا عند دراسة التأمّلات الاخلاقية والقيم التي استلهمها الفلاسفة من تأملاتهم في الوجود وحياة البشر. (وذلك في البحث الاول وتحت عنوان خلاصة التأمل الأخلاقي اليوم).

ثم نحاول ان نستخلص افضل تلك الافكار مما قد تصبح قاعدة لمذهب اخلاقي شمولي. ونبين ما توصلنا اليه بفضل الله سبحانه من نظرات حول التأملات الاخلاقية، وذلك تحت عنوان المذاهب الاخلاقية في الميزان.

ولعل هذا البحث هو الأهم في سلسلة بحوثنا في الاخلاق ويمكن ان يكون قاعدة لوعي افكارنا في القيم وفلسفة القانون (أي موضوع الباب الثالث) والبحث في هذا الموضوع يتناول جوهر الاخلاق وأهم القيم فيها وهي الحب والعدل والحياة. وقيم وسيلية تساهم في تطبيق تلك القيم.

كما يبحث ما يحملنا على الالتزام بهذه القيم أو الرؤية الفلسفية التي تبررها من نظرة الى الذات البشرية. أو الى الطبيعة (الكائنات من حولنا) أو إلى الايمان بالله.

١ / خلاصة التأمل الأخلاقي اليوم

بعد تطواف شيق حول نظريات المدارس المختلفة في الاخلاق يطيب لنا الاستراحة والتحقق حول ما قطفناه من ثمرات التأمل الاخلاقي عند كبار الفلاسفة فماذا نجد فيها ؟.

نجد إنها ثمرات متشابهة تهدف غاية سامية، هي الخروج من الشهوات العاجلة للذات، الى رحاب (غاية سامية) ان اختلفوا فيها فانهم يتفقون في ضرورتها.

انها حالة من التجاوز الذي لا يكتمل الذات الّا به، حالة من الحب والبحث عن المثل الاعلىٰ عن الخلق الجديد للنفس (وحسب التعبير القرآني اقتحام العقبة).

لا ريب في وجود تطلّع في النفس نحو الاعلىٰ. فهل هو صدىٰ نداء علوي، يفرض الخلق الرفيع؟ اصحاب المذاهب العلوية في الاخلاق، قالوا بلىٰ: فالانسان بكل أبعاده المادية والمعنوية، قطرة في نهر متدفّق، أو ومضة نور في شلاّل ضوء باهر، وكل شيء فيه، تعبير عن الكائنات، فليكن هذا التطلع صدىٰ ذلك النداء الذي يحيط به من كل جانب وهكذا يؤكدون: النداء (العلوي) يمثل الامر الفارض بينما التطلّع الوجداني يمثل الضمير المسؤول (حسب التعبير القرآني العقل أو النفس اللوّامة) وفي نظري ان الهوة تضيق بين فكرتي التطلع من العمق، والواجب من فوق، عندما نهتدي -بتذكرة القرآن- نعرف ان الوحي يوقظ العقل، والعقل يصدق به، فالعقل هو الضمير المتطلع والوحي هو الأمر الفارض.

والآن دعنا نستعرض مع(غريغوار)خلاصة افكاره عمّا رست عليه سفينة الباحثين عن الاخلاق انه يرى ثلاثة دروس في هذا الحقل:

الف ــ هجر الامل نهائياً، في عصر متأخر نسبياً، بإنشاء اخلاق، أو بنائها، أو «البرهان» عليها ... ومن البديهي انه لا يجب تنهيج هذه النظرة، فقد كان الاخلاقي يظهر في العصور القديمة ذاتها بمظهر «ناصح» فحسب.. غير ان العصر الحديث هو الذي سادت فيه حقاً (وبتأثير «كانت» بشكل خاص) فكرة ان المذهب الاخلاقي لا يستطيع ان يطمح الى اكثر من التنسيق العقلاني للمفاهيم الاخلاقية المقبولة سلفاً من قبل اولئك الذين نتوجه اليهم بالخطاب.. فهو لا يستطيع البرهان عليها بشكل قاطع[1]...

واختلف عن المؤلف في هذا الموضوع حيث ان السعي نحو بناء فلسفي للاخلاق لا يزال قائماً، غير ان (كانت) طرح الفكرة التالية اننا لسنا بحاجة الى مثل هذا السعي لان الوحي الذاتي للاخلاق يكفينا حسب نظريته.

باء ــ وبين ثلاث نظريات: الاخلاق منهاج علويّ، الاخلاق منهاج انساني، الاخلاق منهاج شخصي، وتجربة ذاتية. سادت الثالثة حسب رؤية (غريغوار).

اصبح الشعور الاخلاقي «باطنياً» بشكل ليس من الممكن انكاره: فقد مكث السلوك الاخلاقي ردحاً طويلاً من الزمن وهو يعرف بأنه خضوع (عن عقل أو عن احترام) لنظام علوي.. ولكنه شرع يميل منذ عصر «بايل» الى اتخاذ مظهر الانتماء الى نظام انساني بالاحرى.. أما اليوم فيعتبر بصورة عامة جداً كتجربة شخصية فعّالة[2].

هنا ايضاً لا يمكن القبول بهذا التقسيم الحاد حيث انه لا تزال كل المدارس الفلسفية القديمة تجد انصاراً لها في عالمنا وبالتالي امتداداً وحسبما يعترف المؤلف فان النظرية العلوية تجد صداها عند لوسين مثلاً. ولكن نستطيع ان نقول ان نسبة الاهتمام تختلف من عصر لعصر بواحدة من المصادر الثلاث للإلهام الاخلاقي ـ السماء (الإله)، الانسان (الوجدان)، الفرد (التجربة الذاتية).

جيم ــ الانسان هو الحي الوحيد الذي يتعالى فهو لا يروي غرائزه فقط بل يتطلع

---

(١) المصدر ص ١٣٤.

(٢) المصدر ص ١٣٤.

الى الحب والى المثالية والى الاخلاق وبالتالي الى اضفاء مسحة علوية على افعاله (وربما تحويلها الى قيم).

وهو بالتالي يتحرك بين قطبي «الواجب» المفروض عليه من الاعلىٰ (أو قل من خارج ذاته عموماً) وقطب «التضحية» النابعة من ذاته، من تطلعه، يقول المؤلف:

هناك «ازدواجية في المعنى» اساسية ودائمة لازمت الفكر الاخلاقي عبر العصور، فقد كان كل مذهب من المذاهب الاخلاقية، وفي كل عصر من العصور، ذا مظهر مزدوج: التضحية والنظامية، بحسب تعبير الاخلاقي البلجيكي «دوبرييل».. او «العقبة والقيمة» بحسب تعبير «لوسين».. وهذا ما يعني التقابل بين القسر الخارجي الذي «يلزم» الفرد بشكل ما، والتطلّع الداخلي المنبثق من الفرد متجهاً نحو مثل اعلىٰ.

ومن الممكن الّا تلحظ هذه الازدواجية في جميع المذاهب: فقد كان الحكيم القديم يعني خصيصاً بالاشارة الى ما يتمثل في «الخير المهيمن» من فتنة جذابة، فيما الحّ «كانت» خصيصاً بدوره على مظهر «الواجب».. بيد ان الازدواجية موجودة دائماً، حتى أن «ارسطو» ذاته لم يتجاهل تماماً فكرة «يجب» كما بينه «روبن Robin»، وكذلك فإن «سيادة الغايات» الكانتية تشكل من زاوية ما قطباً جذاباً[٣].

ويبحث المؤلف موضوع التجاوز والإضفاء الذي سبق ان تحدثنا عنه في مناسبة اخرىٰ، -ويبدو لي ان هذا البحث يفتح لنا نافذة على الحقيقة- حيث انه يجعلنا نقترب كثيراً من وعي انفسنا، على انها تنطوي على نفحة إلهية، وليست مجرد حفنة من تراب الارض، يقول المؤلف:

وقد نوّه عدد من المفكرين فعلياً بتلك الخاصة التي تتميز بها كل فاعلية نفسية، وهي كونها بصورة اساسية نتيجة لمعاكسة ما وتولدها «وكأن المرء يصطدم بشيء ما» على حدّ تعبير «فاليري». الّا ان هذه الخاصة لا تتجلّىٰ بكل وضوحها الّا على مستوىٰ الميل، تلك الظاهرة الخاصة بالانسان والمختلفة كل الاختلاف عن الغريزة الحيوانية من حيث كونها تشكل ما يمكن تسميته «تنقيباً مفتوحاً، أي تجاوزاً مستمراً وغير محدود لكل غاية جزئية»...

---

(٣) المصدر ص ١٣٥.

واذا انطلقنا الى هذه الخاصة، عند البشر وهي خاصة الاضفاء والمثالية، والتي لا نجد أحداً من فلاسفة الاخلاق ينكروها، والتي يقول عنها (برادين) (الانسان هو الكائن الوحيد الذي يميل لأنه الوحيد الذي يتطلّع الى تجاوز نفسه) ويقول المؤلف غريغوار: وتؤدي هذه الروحانية المضفاة على الغريزة الى تحويل ما هو ارواء فحسب ـ لدىٰ الحيوان ـ الى لذة لدىٰ الانسان، فهذه اللذة تمثل الترجمة الوجدانية لذلك الانقلاب، من كل تثبيت تخديري، وذلك الخلق ـ من قبل الفرد ـ لغايات هي بالفعل «غاياته» هو بالذات... وكذلك فإن مجال الميل ذاته هو الذي تبرز فيه فكرة «الصراع» العضوية[٤].

أليس في استطاعتنا بالتالي ان نعتبر «الاخلاقية» كالـ«صورة» العليا لتلك الخاصة الانسانية؟ (وهذا في الواقع وحي الكانتية)، أي ان نعتبرها «البنية ـ الحدّ» للفاعلية الروحية، أو كنوع من «ميل الميول» متولد عن التحرر من كل ميل جزئي (ولكن هذا التحرر بالذات هو الذي يجعله تقييدياً:)... فلعلّ هذا المفهوم يأذن لنا اخيراً بإيجاد تعريف مرضي لذلك «الخير المهيمن» الذي حاول العديد من قدامىٰ الفلاسفة البحث عن طبيعته الدقيقة دونما جدوىٰ... إذ ان هناك سعادة وحيدة قد يمكن وصفها بأنها «مهيمنة» ـ وذلك لأنها لا تكون محدودة ابداً ـ وهي سعادة الوصول الى استقلال ذاتي أكمل فأكمل، والتغلّب الفعلي على جميع تلك العقبات التي تعترض طريق «الخلق الذاتي»: أي الغايات الجزئية. وكما قال «كونت» على وجه التقريب («يملّ المرء كل شيء.. عدا الحب»)، فالحبّ انسلاخ عن كافة الميول التفريدية، فهو بالتالي «الميل»، ولا يرتوي هذا «الميل» ابداً لأنه هو الذي يجعل الوجود تجاوزاً[٥].

ويحقّ لنا هنا ان نطرح التساؤل التالي: كيف اتصف الانسان بهذه المثالية؟ أفلا يجوز لنا ان نغور في اعماقنا لنكتشف هذا الحسّ الجمالي (المطلق) وأبعاده؟ أفلا يجوز لنا ان نتّخذ هذا الحس (الفطري) معراجاً الى ما هو أبعد من ذاتنا وكيف يجوز لنا ان نعتبر الاحساس بالحرارة دليلاً على وجود النار خارج اجسامنا ولا يجوز ان تعتبر الحس الاخلاقي صدىٰ لنداء إلهي واستجابةً له؟ يقول المؤلف:

---

(٤) المصدر ص ١٣٥/١٣٦.

(٥) المصدر ص ١٣٦.

ولعلّ هناك امراً اخيراً متبقّياً بالنسبة لأولئك الذين يمتلكون عقلية ميتافيزيائية (ولكن من الذي لا يمتلك مثل هذه العقلية ؟).. وهو التساؤل عن اصل وظيفة الانسلاخ تلك التي يختصّ بها الانسان ، أي ذلك التطلّب للاستقلال الذاتي.. أو عدم الاكتمال ذاك الذي لا تشبعه الاّ العقبات... فهل يجب ان نشارك «بارودي» في اعتبار هذه الوظيفة الصدىٰ في داخلنا لدافع كوني ؟.. أم نرىٰ مع «برغسون» ان («الكون آلة لصنع الآلهة») ، أي صنع مخلوقات حرّة قابلة آنذاك لأن تحب خالقها بحرية[٦]..

لا ريب ان اعظم نعمة أسبغها الله بقدرته الواسعة هي نعمة الحرية (الاختيار) وحسب آية قرآنية «وخلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين» فهذه منتهىٰ القدرة ان يخلق الله بشراً يعطيه من القدرات ان يخاصم (وهو المخلوق) رب العالمين ويقول مثلاً : «من يحيي العظام وهي رميم» .

وان لحظة تجلّي هذه النعمة ، هي لحظة تحدّي الانسان لذاته ، والتوبة الى ربه فتلك هي -فيما يبدو لي- احلىٰ لحظات الخلق .

---

(٦) المصدر ص ١٣٨ .

٢ / المذاهب الاخلاقية تتكامل

هل خلق الكون من غير شيء؟ أم جاء صدفة من ضمير الغيب بلا سبب؟ واذاً فما هذا النظام الحكيم القائم فيه؟.

واذا كان الانسان واحداً من الكائنات الذي يتفاعل مع العالم المحيط به، فما هي علاقته بها، هل يؤثّر فيها أم يتأثر بها، هل يصنعها أم تصنعه؟ وبالتالي هل يساهم في مصيره أم تقوده الطبيعة العمياء الى حيث لا يدري؟.

وأهم من ذلك، هل يعقل الانسان شيئاً؟ أم كل شيء، عليه غيب خفي؟ واذا كان يعقل فمن قال إنّه يعقل حقاً؟.

كل هذه الأسئلة هي التي تصدّت الفلسفة للإجابة عنها، وجاءت كل فلسفة ببضاعتها في هذه السوق النافقة.

الف ــ ففريق كفر برب العالمين، أو قال: بأن ذي العرش عاجز، وأنّه قد فاضت عنه الخليقة، كما تفيض من العين الروافد، ومن دون وعي منه أو قدرة، وهكذا فقد فوّض الى الخلق شؤونهم، فلا وحي ولا رسالة ولا اخلاق توحىٰ ولا قيم تتنزّل على الناس من الأعلىٰ.

واكثر المذاهب الفلسفية تنتمي -بالتالي- الى هذا الرأي. ثم تفرّقوا -بدورهم- في تفسير الاخلاق وتطبيقاتها أيّما اختلاف.

ولكن المؤمنين بالله الرحمن الرحيم، آمنوا: بأن الله لم يتركهم سُدىٰ، وانّ رحمته لا

تزال تتنزل عليهم ، وان قدرته محيطة بهم ، وانه قد انزل عليهم رسالاته نوراً وضياءً . وانها تهديهم الى سبل السلام ، في اخلاقهم وقيم حياتهم . فكانت قاعدة الاخلاق عندهم الوحي .. ولا ريب ان الاديان السماوية تنتمي الى ذلك . واليها يرجع ايضاً ، بعض المذاهب الاخلاقية الكبرى ، مثلاً : الفيض الأفلاطوني وعالم المثل عنده والوجودية المؤمنة وآخرون .....

باء ـ وحين يعود البشر الى نفسه ، ويستنطق ضميره ، هل يجد في داخله ما ينطق ويتحدث من عقل أو إرادة أو عواطف ؟ وهل يعبّر ذلك الناطق عن الانسان أم عن الطبيعة المحيطة به ؟ .

١ ـ فريق قالوا بلى ، والعقل هو الناطق ، وسمّاه البعض بالارادة (هيجل) والآخر بالنيّة الحسنة (كانت) وهو العقل عند أفلاطون وأرسطو. و. و. وكانت هذه قاعدة الاخلاق عندهم .

٢ ـ فريق قالوا : انه الأنا الحر الذي لا شيء يبرره (الوجودية عند سارتر) وقاعدة الاخلاق عنده تلك الحرية (وجودي) .

جيم ـ وقال فريق : الضمير مرآة الحياة ، وليس في الانسان سوى انعكاسات لتغيراتها ، فلا شيء ثابت ، بل كل شيء متطور. إذاً لكي ندرس الانسان وجب علينا دراسة بيئته وظروفه ، مادام الانسان ابن هذه البيئة ، ومتأثراً بتلك الظروف .

دال ـ هل للانسان دور في صنع نفسه أو العالم المحيط به ؟ هل يساهم في حوادث الكون ؟ أم انه قد خطّت الأقدار على الواحه ما يجري عليه والى الأبد .

١ ـ فريق قالوا : بأن الانسان فاعل ، وان عليه رسالة ، وانه صاحب القرار الحاسم ، وقاعدة الاخلاق عندهم الفاعلية .

٢ ـ وفريق أنكروا ذلك .

هاء ـ وهكذا انقسمت المذاهب الاخلاقية الى ثلاثة انماط رئيسية :

المذاهب الايمانية التي جعلت الوحي قاعدة الاخلاق وألحقوا بهم المذاهب (العلوية) العقلية ، المذاهب الطبيعية ، والمذاهب الفاعلية .

وكلمة الفصل في هذا الحقل : ان الله سبحانه محيط بكل شيء علماً وقدرة ، وهو ليس بإلـه عاجز سبحانه كما قالت المجوسية (قالوا في تبرير للاخلاق : ان رب العرش

يحتاج الى قدرة الانسان لكي يطرد أهريمن إلـه الشرّ) أو كما قال وليم جيمز (قال : بأن الله سبحانه لم يكمل الخلق ، والانسان يكمل الخلق) .

كلا بل أوصىٰ الرب بأُصول الاخلاق (الوصايا) الى رسله ومن خلالهم الى البشرية . ولكنه فطر الانسان على احسن وجه . (فطرة الله التي فطر الناس عليها) .

واودع ضمير البشر عقلاً وارادة . وهذا العقل مصدر وحي الاخلاق ايضاً . بعد ان يذكّر به الرسول الناس . وهكذا فالعقل ثاني مصادر الاخلاق الاساسية .

ولأن الانسان ابن الطبيعة . وانه يتأثر بها ويتفاعل معها فان جزء من عاداته وسلوكياته وقيم حياته يستوحيها من هذه الطبيعة .

وهكذا الطبيعة والعقل ، يساهمان في صنع القيم الاخلاقية أما الوحي فهو يهديه اليها .

وهكذا كانت مصادر الاخلاق ثلاثة : الوحي والعقل والطبيعة . الا انّ الوحي يذكّر بالعقل الذي يهيمن -بدوره- على الطبيعة ويختار من متاعها ما يشاء . فهو ليس ريشة وسط عواصفها الهوج ، كما تصوّرت المذاهب الطبيعية أو العلمية الحديثة .

والانسان لا يختار شيئاً بلا معيار كما تصورت الوجودية ، والارادة الهيجلية أو النية الحسنة الكانتية . ليستا مصدر الاخلاق الوحيد.. لأن الطبيعة أيضاً ذات أثر ، كما ان الوحي يهدي ويذكّر ويهذب النفس ويلقي بالاصول العامة .

أما الفاعلية ، فانها متأخرة بدرجة عن الاخلاق ، فالاخلاق ضياء والفاعلية حركة . الاخلاق صراط والفاعلية المسير عليه ، وهي بالتالي هدف الاخلاق وليس ذات الاخلاق . بلىٰ الاخلاق بلا فاعلية اطار بلا محتوىٰ وحروف بلا معاني .

ومن أراد وعي الحقائق بلا حركة ، كان كباسط كفيه الى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه . وحسب آية شريفة «والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا»[٧] .

وما يقودنا الى الفاعلية بصائر اخلاقية شتىٰ .

أولاً : ان اندماج البشر بالحقيقة يتم بالتحرك في عمقها وتطويرها .

ثانياً : ان السعادة لا تتحقق الاّ بالتواصل مع الحقيقة أخذاً (الطعام) أو عطاء

---

(٧) العنكبوت /٦٩.

(الذرية) .

ثالثاً : أمام الانسان فرص لا تنتهي للتكامل وفي الحياة امكانات لا تحدّ للتطوير، ورسالة الانسان التكامل . (وهذه اصدق فطرة في ذاته) وتطلّعه الدائم في التطوير.

وليس ذلك عن نقص في مشيئة الله ، سبحانه ، أو قدرته المطلقة . ولكن لأنه قد شاء ان يجعل الانسان حراً يختار ما يشاء ويتحمل مسؤولية اختياره ، ولأنه سخّر ما في الارض لمصلحة الانسان وامره ان يستفيد منها في سبيل الخير، ولأنه حمّل البشر هذه الرسالة .

هكذا جاءت البصيرة الدينية جامعة لسائر الابعاد الايجابية للمذاهب الفلسفية .

٣ / جوهر الاخلاق

ما هي قيمة القيم ، وجوهر الاخلاق ، واصل كل خير ، وبالتالي أم الفضائل ؟ .

قال أفلاطون تبعاً لسقراط : الاخلاق علم (واراد به كل ما يتّصل بالفكر) .

وقال أبيقور : المتعة (توازن اللذة) .

وقالت المسيحية : إنها الحب .

وقال زرادشت : إنها المسؤولية .

وقال كونفوشيوس : إنها البرّ بالآباء (ومنه الطاعة ، والحدب الكلي) .

وقالت الطاوية : إنها التبسيط .

أمّا المذاهب الحديثة : فقال «كانت» سيادة الغايات (وان تجعل إرادتك متفقة مع ارادات الآخرين ، وتحافظ على كرامة البشر) .

وكير كغارد قال : الاخلاق قلق داخلي واصلها الايمان الخالص .

توماس مور : التماثل الرياضي (كما الرياضيات) .

هوبز : الاهتمام بالدوافع والمنفرات (كما الميكانيك) .

دي ميستر : تحديد القيمة حسب المردود .

متشنيكوف : التضامن المنفعي .

فرويد : اطلاق الحرية الجنسية وفك عقدها .

غويو : الاخلاق قوة توسّعية بخدمة الآخرين .

نيتشة : الحيوية الفرّدية (والحياة لمن غلب ، انجيل الفاتحين) .

هيوم : حساسية فيزيائية تصنعها التربية (الصالحة) .

راو : الفاعلية (تجربة ذاتية) .

برغسون : الاندفاع (الحيوية) الذي يقاوم به الانسان جبر المادية وأصله من عند الله سبحانه .

بلونديل : الفاعلية الناشئة من وعي النقص في أنفسنا .

سارتر : ممارسة الحرية الذاتية شريطة ان تكتمل بممارسة الآخرين لحرياتهم .

٤ / كلمة الفصل

وكلمة الفصل في معرفة أم القيم وجوهر الاخلاق. وأم الفضائل: إنها الايمان[٨] وأبسط تعريف له: تقبّل الحق كله. والتسليم له طوعاً، ويتشعّب من الايمان: الحب، العدل، والحياة؟ ومن كل شعبة تفيض قيم اخرىٰ حسب التفصيل التالي:

الف ــ الحب:

أعظم تطلّع عند النفس تجاوزها، وقد فطرت النفس البشرية على ان رسالتها الاولىٰ تتمثل في التكامل بها الى حيث نفي ذاتها لمصلحة ذات آخر. أو لا أقلّ بالتحول من حالها الى حالة اسمىٰ.

وهذا مصدر حبّ الله سبحانه، والانجذاب الى جماله وكماله. والبحث عن أيّة وسيلة للتقرب اليه زلفىٰ.

ومن الحب الاحسان الى الآخرين (الاديان السماوية). والبرّ بالآباء. (كونفوشيوس) والزهد والتبسيط (الطاوية) وتربية الذات على الطهارة والتنسّك والعدل (فيثاغور) حب الله وحب الغير (المسيحية) ولعلّ هدف المذاهب الصوفية كان في البدء تعميق هذا الاصل في روح الانسان، ولكنهم شطوا فيه الى الحالة العدمية. فمثلاً تبدو

---

(٨) نتحدث عن ذلك انشاء الله في مناسبة اخرىٰ.

الاخلاقية (عند البوذية) وسيلة تقنية مهمّتها تدمير الذات لكل ميل متمركز حول الفرد . وكل تطلع الى امتلاك حياة شخصية حتى يصل المرء الى (النيرفان) أو (العدم المحض ـ الوجود الاعلى)[٩] .

كما تفيض من هذه القيمة العيش من أجل الآخرين (يقول كونت : الحب مبدأ والنظام أساساً . والتقدم هدفاً) .

ولذة الصداقة (أبيقور) .

واللذة الأسمى الاخلاص للآخرين (النفعيّة) وإشراك الآخرين في الخير (أخلاقيات أميركا) .

فاعلية العطاء وتجاوز الذات (برغسون) والعمل المفيد للفرد وللمجتمع وللكون (وليم جيمس) .

وجاء في الحديث الشريف : (وهل الدين الآ الحب) .

وقال الله تعالى : «قل ان كنتم تحبّون الله فاتبعوني يحببكم الله»[١٠] .

وقال سبحانه :

«يا أيها الذين آمنوا من يرتدّ منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبّهم ويحبّونه»[١١] .

وقال :

«والذين آمنوا اشدّ حباً لله»[١٢] .

باء ــ العدل :

ومعناه ان تقسط للناس حقوقهم ، ولا تبخس منها شيئاً ، وإعطاء كل جانب من الحياة حقه ، وذلك كله انطلاقاً من قيمة الايمان ، فمادام البشر مؤمناً بالله سبحانه ، وبما خلق ، وبكل حق في العالم . فهو معترف بحق الناس وحرمتهم ، وملتزم سلفاً بالوفاء بهذا الحق . كما هو معترف بحق جسده وروحه وعقله . وبالنسبة الى مختلف الحاجات معترف

(٩) المذاهب الاخلاقية الكبرى ص ٦٩ .

(١٠) آل عمران /٣١ .

(١١) المائدة /٥٤ .

(١٢) البقرة /١٦٥ .

بحقها كل بقدر. (مثلاً: الطعام والشراب والسكنى والجنس والترفيه و..).

وهذه هي «العدالة» التي اعتبرها أفلاطون حاكمة على عالم المثل ولا بدّ من تطبيقها على الارض. واعتبرها أرسطو القيمة الاولى من قيمه الثلاث (بالإضافة الى العقل والحب) ولعلّها (العدالة) هي مراد أبيقور في الحياة المتوازنة، إذ ان التوازن بين سائر اللذات نوع من العدالة الفردية (الاعتدال في السلوك).

ويبدو ان هوبز اتّخذ من أبيقور هذه النظرة حين دعا الى ايجاد التوازن بين الشهوات الجزئية، كما جعلت اليهودية الاصل الثاني (بعد طهارة القلب) واعتبرتها المسيحية: أقل الواجب، أما المذاهب الاخلاقية الحديثة، فقد أشادت بها، وان اختلفت في تبريرها فقد اعتقد كانت: بـ(سيادات الغايات) وان يجعل الانسان إرادته متفقة مع ارادات الآخرين.

والتضامن المنفعي عند (متشنيكوف) والذي اعتبره ذروة السعادة إنما هو جانب من جوانب العدالة.

والنظرات السائدة في أميركا (الواقعية) تدعو الى ايجاد توازن بين مختلف الحقوق والقيم (رسكو باوند مثلاً).

أما القرآن الحكيم فقد اعتبر العدالة هدف الرسالات، حيث قال ربنا سبحانه:

«لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط»(١٣).

وقال عن العدالة حتى مع الاعداء:

«يا أيها الذين آمنوا كونوا قوّامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنّكم شنآن قوم على الّا تعدلوا إعدلوا هو اقرب للتقوىٰ»(١٤).

جيم ــ الحياة:

الايمان بالله سبحانه، وبأسماءه الحسنىٰ، يثير في الانسان تطلعه الفطري نحو الكمال. والتخلّق بصفات الرب، والتوسل باسماءه اليه. وبالتالي يزيده اندفاعاً نحو

---

(١٣) الحديد /٢٥.

(١٤) المائدة /٨.

التسامي. على ان حب الله وحب عباده يحفزه نحو العطاء اكثر فأكثر كما ان العدالة تفتح الطريق امامه للتحرك بفاعلية كبيرة.

وهذه الحيوية هي جوهر المذاهب الاخلاقية التي سُمّيت بالفاعلية. وابرزها المزدكية (المجوسية) حيث تمحورت فلسفته حول دور الانسان في إعادة الكون الى سابق صلاحه. وان كل فعل من افعالنا يمكنه ان يؤثّر في المعركة حيث الخير هو ما يخدم قضية (اهورا مزدا)[١٥] إله الخير، وحتى عند الأبيقورية والمذاهب التي تشيد باللذة كتبرير للاخلاق. نجد اهتماماً بممارسة الحياة. اما في اليهودية فلعلّنا نجدها في وصيتها بالصحة العامة والخاصة.

أما في المسيحية فلعلها تتجلّىٰ في السياحة.

أما في الاسلام، فانها تظهر في صور شتّىٰ ابرزها الجهاد (حيث قمة الفاعلية).

بينما كان لها نصيب وافر في المذاهب الاخلاقية الحديثة (التي سمّيت بالفاعلية).

فقد زعم نيتشة: ان جوهر الاخلاق يتمثل في الحيوية الفردية وأشاد بالفاتحين ايما اشادة.

وزعم راو: ان التجربة الشخصية تجعل الانسان اقرب الى القيمة المثلىٰ.

وقد اعتبر بلونديل: الفاعلية، قمة القيم. واعتقد انها تأتي نتيجة احساس الانسان بالنقص. وممارسة الحرية عند سارتر (الوجودية) تعبير عن هذه النظرة.

والتقدم الذي اعتبره الكثير (كونت مثلاً) اصل القيم وهدف القانون هو الآخر نتيجة الفاعلية.

وقد اعتبر سان سيمون: اصل القيم، الإخلاص للعمل الهادف واستثمار خيرات الارض لخير الجميع، وهو تعبير آخر عن التقدم.

وقد استوحت المذاهب الاشتراكية هذه الفكرة منه.

أما الفلسفة السائدة في أميركا والتي تقدّس الانتاج، فقد كانت نتيجة المذهب النفعي (وليم جيمس) ومنه الكالفنية.

وقد جاء في القرآن الكريم:

---

(١٥) المصدر ص ٦٦.

«وجاهدوا في الله حق جهاده»[16].

واعتبر الجهاد سبيلاً للهداية وقال ربنا سبحانه :

«والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا»[17].

وجعل شرط الحب الاتباع :

«قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله»[18].

وجعل الهداية الى سبل السلام مشروطة باتباع رضوانه فقال سبحانه :

«يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور بإذنه ويهديهم الى صراط مستقيم»[19].

---

(١٦) الحج /٧٨.

(١٧) العنكبوت /٦٩.

(١٨) آل عمران /٣١.

(١٩) المائدة /١٦.

٥ / وسائل الى القيم

اهتمّت طائفة من المذاهب الاخلاقية ببعض الوسائل التي تؤدي الى القيم المثلى ، واعتبرتها قيمة . وهي ذات فائدة ولكنها ليست هدفاً بذاتها ، بل هي سبل ووسائل نحو تحقيق تلك الاهداف ، ونذكر فيما يلي بعضها :

١ ـ مثلاً حينما اعتبر «توماس مور» وحدة الشكل والتماثل الرياضي قيمة استلهاماً من علم الرياضيات . فانه كان ـحسبما يبدوـ يقترح وسيلة لحمل المجتمع على الاهداف السامية (ومنها مثلاً الاهتمام بالآخرين) من خلال وحدة الشكل .

٢ ـ كذلك حين اعتبر (هيوم) الاخلاق حساسية فيزيائية ، فانما كان يريد الاستفادة من هذه الحساسية في سبيل التربية ، ولكن التربية على ايّ شيء؟ على القيم المثلى ، فالتربية وسيلة وليست هدفاً .

٣ ـ وكذلك (فرويد) حين زعم ان عقدة اوديب محور الحالات النفسية فانه كان يقترح وسيلة تربوية في ظنّه .

٤ ـ كذلك (دي مستر) الذي أثار فكرة تحديد قيمة الجهد بمردوده فانه كان يقترح معياراً لتقييم الجهد .

وعموماً : فالعلم متأخر عن الفلسفة والذين استلهموا من الحقول المختلفة من العلم مذهباً اخلاقياً فقد كانوا يقترحون وسائل للاخلاق ، وليس قيماً لها . بالرغم ان بعضهم كان يتصور انه يحدّد قيمة للاخلاق منتزعة من العلم ، بينما العلم يكشف حقائق جزئية والقيمة نظرية عامة .

٦ / لماذا القيم الاخلاقية ؟

حين نسعترض المذاهب الأخلاقية ، نجدها تهدف : إقناعنا بتلك القيم الواحدة مضموناً (بالرغم من تعدد التعبير عنها) والتي لا تعدو ما سبق الحديث عنها آنفاً (الحب والعدل والحياة وبعض الوسائل التي تساهم في تكريسها) ولكن هذه المذاهب تسلك نحو تلك الاهداف (القيم) سبلاً شتىٰ ، وفيما يلي اجمع تلك السبل في طوائف ثلاث لتيسير وعيها وهي أولاً ما يتصل بالذات البشرية ، ثانياً ما يرتبط بطبيعة الخلق (الكائنات) ثالثاً ما يتحدث عن رب العرش الله سبحانه وتعالىٰ . وبعد استعراض هذه الطوائف نعقبها بكلمة الفصل التي استخلصتها من هذا البحث . والقارئ الذي كان يرافقنا في تطوافنا على المذاهب الاخلاقية ، منذ البدء ، يتذكر منها بعض التفصيل ، الذي نلغيه هنا اختصاراً اعتماداً على ذاكرته ، أو على مراجعته للفصول السابقة .

الف ــ الذات تبريراً للاخلاق :

كان (أفلاطون) يرىٰ ان في ذات البشر عناصر متنازعة : الشهوات ، والهوىٰ الكريم (الحب) ، والعقل . والاخلاق تتمثل في التوازن حيث ان العقل يكبح جماح الهوىٰ (الحب) ثم يستعين به ضد الشهوات .

أما (أرسطو) فقد اعتقد ان طبيعة الانسان حالة وسطية بين البهيمة والإله . (وان عليه ان يغلب حالة الإله على حالة البهيمة) .

واما (أبيقور) فانه اتخذ من اللذة والألم الطارئين على البشر تبريراً للاخلاق . فقال : ان الحياة السعيدة هي التي نقلّل فيها الألم ، وذلك بضبط اللذات ، والاختصار فيها على اقلّ قدر ممكن (الزهد) حتى لا نصاب بألم اكبر عند فقدها أو تسبّبها في ألم اكبر بسبب مرض أو عداوة . والنفقية هي الاخرىٰ استلهمت الاخلاق من احساس الانسان باللذة وإنّ اخصب لذة تتمثل في خدمة الآخرين لأن فيها لذتك ولذة غيرك .

وقد اسس (كانت) نظرية القيمة الذاتية للأخلاق ، واعتقد بأن اهمّ ما في الاخلاق صورته ، وان في الانسان وجداناً يأمر ، ولا يستأمر ولا يخضع لأيّ مؤثر خارجي . واعترف بوجود نوع ثان من الدوافع يسميها بالحساسية (أي بالتأثر بالمؤثرات الخارجية) ولذلك فان النية الحسنة التي هي وجدان الانسان ، واصل المبادئ الخلقية بحاجة الى تنمية ، ولان كل انسان يصبح مشرّعاً . (بما فيه من وجدان اخلاقي) فان على كل فرد ان يحترم تشريع غيره ايضاً . وهكذا تصبح (الحرية) اساس العلاقة فلأنك حرّ فعليك ان تحترم حرية غيرك . لانه حرّ ايضاً .

أما «اوجست كونت» فهو يرىٰ ان اصل الاخلاق متجذّر في روح الانسان في صورة حبّ الغير.

وتبرير الاخلاق عند (بلونديل) : ادراك النقص ومحاولة تجاوزه ، وهذا يعطينا قوة لتجاوز النقص بالفاعلية .

والوجودية الملحدة (سارتر) ترىٰ قوة الاخلاق نابعة في التحسس بالحرية ، وحريتي لا تكتمل الّا بحرية غيري .

و(هيجل) يرىٰ الذات الآخر (وجود شخص آخر) يُسبب تموضع الذات واتحادهما ببعض ، واصل الاخلاق هذه الحالة التموضعية .

والواقع : ان التجربة الذاتية التي انطلقت من افكار «هيجل» و «كانت» ولكنها توسعت حتى بلغت الوجودية اضحت اليوم هي السائدة .

يقول غريغوار : اصبح الشعور الاخلاقي باطنياً بشكل ليس من الممكن انكاره ، فقد مكث السلوك الاخلاقي ردحاً طويلاً من الزمن وهو يُعرّف بأنه خضوع (عن عقل أو عن احترام) لنظام علوي . ولكنه شرع يميل منذ عصر «بايل» الى اتخاذ مظهر الانتماء الى نظام

انساني بالأحرى اما اليوم فيعتبر ـ بصورة عامة جداً ـ كتجربة شخصية فعالة[20].

وعندما تقارن بين هذه الفلسفات التي تبدو متباعدة ـ في الظاهر ـ تجدها تؤكد على وجود «فطرة الاخلاق» في ذات البشر، وان تلك الفطرة تنمو وتنمو حتى تصبح شجرة الاخلاق الباسقة.

وقد اعترف الجميع ـ تقريباً ـ بوجود نزعتين في النفس أحداهما تدعو البشر الى المثل والثانية الى الذات (العقل والشهوة عند أرسطو وأفلاطون، والذات الفردية والذات الجمعية عند هيجل، والنية الحسنة والحساسية عند كانت. وحبّ الغير وحب الذات عند كونت).

ويعتبر هذا الاتفاق بين المذاهب المتباينة دليلاً على وجود ثنائية لا تحتمل الانكار في ذات البشر. وانها هي تلك الثنائية التي تعطي البشر حريته وميزته، وهي التي يدركها كل واحد منا بعقله انّى كان مذهبه وموطنه.

باء ـ الطبيعة تبريراً للاخلاق:

لكي تبرهن المذاهب الفلسفية المختلفة على ضرورة التزام البشر على القيم الاخلاقية، فانها تتوسّل بمختلف النظريات الفلسفية عن الطبيعة وعن علاقة البشر بها. وفيما يلي نستعرض طائفة منها: الفيثاغورية زعمت: ان النظام الإلهي الذي يهيمن على الكون ذوطبيعة رياضية، وان الروح حبيسة في سجن هو الجسد فلا تستطيع منه فكاكاً الّا عن طريق قاعدة للحياة منسجمة مع هذا النظام قوامها الطهارة والتنسك واحترام التضامن[21] (احترام الآخرين)

أما (ارسطو) فقد برهن على ضرورة الاخلاق: بأن للكائنات صورة ومادة والمادة واحدة، بينما للصورة مستويات كمالية، وان اعلى مستوى للصورة هو الذي يجذب البشر الى تطوير نفسه الى الأمثل فالأمثل، وفي اعلى الهرم توجد صورة الآلهة، وبالاخلاق الحسنة نصل الى صورتها.

---

(٢٠) المذاهب الاخلاقية الكبرى ص ١٣٤.

(٢١) المصدر ص ٣٧.

والمزدكية بين فلسفة الاخلاق بأن إلـه الخير خلق المباهج والكمال في الطبيعة، فلما تدخّل إلـه الشر وأوجد الفساد في الخلق، كان على الانسان مساعدة إلـه الخير عبر الاخلاق الفاضلة، حتى تعود الحياة الى تلك المباهج الاولية.

والطاوية زعمت: ان الوحدة في الطبيعة اصل كل خير، وان التعدد كان سبباً للشر، وان العودة الى الوحدة تتطلّب اخلاقاً فاضلة.

ومسألة الخطيئة الأولى، وإبليس وسقوط آدم من الجنة تعتبر نوعاً من استلهام الاخلاق الفاضلة من حقائق وقعت في الطبيعة، وهي موجودة -كما تعرف في الاديان السماوية، وسنعود الى فلسفتها في الاخلاق قريباً -انشاء الله-.

ولا ريب انّنا نجد في الطبيعة صلاحاً وفساداً، واننا نساهم يومياً في اصلاحها أو افسادها، وان فطرتنا تدعونا الى الاصلاح بالسلوك الحسن، ولكن ما هي فلسفة ذلك؟ قد لا نعي تلك الفلسفة كما تتصوّرها المذاهب الاخلاقية المختلفة. ولكنها -كنتيجة- معترف بها في هذه الحدود.

أما القرآن الكريم فقد ذكر بهذه الحقائق، سواء فيما يتصل بصلاح الطبيعة أو بطبيعة البشر، أو بقصة الخطيئة الاولى. وكيفية اخراج آدم من الجنة وطريق عودته اليها عبر الايمان والعمل الصالح.

قال الله تعالى:

«ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وادعوه خوفاً وطمعاً ان رحمة الله قريب من المحسنين» (٢٢).

«لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين، الّا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون فما يكذبك بعد بالدين أليس الله بأحكم الحاكمين» (٢٣).

«يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج أبويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يؤمنون» (٢٤).

---

(٢٢) الاعراف /٥٦.
(٢٣) التين ٤-٨.
(٢٤) الاعراف /٢٧.

جيم ــ الايمان بالله مصدراً للأخلاق :

تتميز الفلسفة الدينية ابتداءً من المجوسية[٢٥] حتى الاسلام مروراً باليهودية والنصرانية ، بالاعتقاد بدور الايمان في ترسيخ دعائم الاخلاق الفاضلة .

فالاخلاق عند المجوسية مساهمة في إعادة الحياة ، الى حيث كانت في بدء الخلق حيث حفلت بالمباهج والكمال . وهذا ما يرضي الرب بل و (يعينه) ضد (أهريمن) إلـه الشر .

أما اليهودية فقد امرت بالاخلاق الفاضلة لأن الله سبحانه يثيب من يتبع وصاياه في الاخلاق ، كما يعاقب بشدة بالغة من يخالفها .

والمسيحية ـعند المذهب المتشائم من مذاهبها ـ زعمت : ان الارض وادي الدموع ، وان على الانسان ان يدّخر كنوزه في السماء (حيث لا تصدأ) لأن الشيطان قد افسد عالم الارض . وهكذا يجب ان نحتقر الشهوات .

اما المذهب المتفائل في المسيحية ، فقد زعمت : ان الشيطان يجرّ البشر الى الخطيئة ، وهو مخلوق متمرد اخرج أبا البشر من الجنة واغراه بالخطيئة . (حسب تعبير غريغوار) خلطوا المبدأ المسيحي في الحب ، بالفكرة العبرانية القديمة عن العقاب ، بالنظرية اليونانية في العقل الكلي .

واما المذهب البروتستانتي ، فقد زعم : ان اليأس واجب مادامت الخطيئة مفروضة على البشر ، ولكن الله ينقذ بعض الناس لأنه اختارهم لذلك اختياراً ، وعلامة اختياره لهم : انهم يحسون ابداً بالخطيئة .

وقد طوّر (كالفن) هذه النظرية حين زعم ان على الانسان مسؤولية كبرىٰ في تعظيم الله ، وذلك باسداء خدمة معينة في حياته الدنيا ، وتلك الخدمة هي رسالته الخاصة التي تعتبر عبادة .

اما القرآن الكريم فانه يجعل الايمان بالله وبأسماءه الحسنىٰ ذروة بناء القيم الرصين .

---

(٢٥) هناك رأيان حول المجوسية هل هي ديانة سماوية انحرفت مع الزمن أم لا . والرأي الأقرب انها دين الهي كما نستوحي من آيات القرآن .

حسب تفصيل يأتي انشاء الله. وفي الآيات التالية من مطلع سورة الانعام بيان لهذه البصيرة، حيث نشهد صلة الايمان بأبعاد حياة البشر ومسؤوليته عن افعاله وحتى عن نيّاته أمام الرب المحيط به علماً، والمهيمن عليه قدرة، والذي اليه المصير.

قال الله تعالىٰ :

«الحمد لله الذي خلق السمٰوات والارض، وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون».

«هو الذي خلقكم من طين ثم قضىٰ أجلاً وأجل مسمىً عنده ثم انتم تمترون».

«وهو الله في السمٰوات وفي الارض يعلم سِرّكم وجهركم ويعلم ما تكسبون».

«وما تأتيهم من آية من آيات ربهم، الآ كانوا عنها معرضين، فقد كذبوا بالحق لمّا جاءهم فسوف يأتيهم انباؤا ما كانوا به يستهزئون»(٢٦).

---

(٢٦) الانعام /١-٥.

الفصل الثامن

القيم الأخلاقية

في القرآن

١ / العبادة غاية خلق الانسان

٢ / من هم عباد الرحمن ؟

٣ / حقيقة الايمان

٤ / دعائم الايمان

٥ / أبعاد الايمان

٦ / الانسان بين الايمان والظلم



١ / العبادة غاية خلق الانسان

«وما خلقت الجنّ والانس الّا ليعبدون * ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون * ان الله هو الرزّاق ذو القوة المتين»(١) .

استلهاماً من هذه الآية الكريمة نبيّن فلسفة القرآن في الحياة والهدف الأساسي لخلقه وهي حسبما يبدو لي فيما يتصل بالحياة الدنيا تتلخّص فيما يلي : العالم خليقة الله سبحانه ، والانسان أكرم خلق الله تعالىٰ ، في هذه الدنيا . وقد جعل القرآن الكريم عبادة الله ، غاية خلقه ، وهدف وجوده فما هي العبادة ؟ لكي نعرف أبعاد هذه الكلمة (التي هي القيمة الاسمىٰ في هذه الآية) دعنا نتأمل في آفاق معنىٰ الخلق ، وهي الكلمة الاولىٰ في هذه الآية ؟ .

الانسان خلق الله ، ماذا تعني هذه الكلمة ؟ .

الف ــ ماذا تعني كلمة الخلق ؟ :

أول ما تعنيه كلمة الخلق ، أن الانسان حق ، وبالرغم من انه حق قائم بالله تعالىٰ ، ألا ان ذلك لا يعني ، انه ظلال أو مثال أو نقوش في جدار الغيب المطلق .

والاعتراف بأن الكائنات حق ، يعتبر نقطة البداية في بناء القيم الحياتية ، لأن كل القيم ـ تقريباً ـ ناشئة من الاعتراف بوجود الكائنات .

(١) الذاريات /٥٦-٥٨ .

ثانياً : انه مادام مخلوقاً فهو لا يزال ناقصاً ، أو ليس المخلوق فقيراً الى خالقه ، «يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد»[٢] .

أو ليس المخلوق قائماً بخالقه «واصبر وما صبرك الّا بالله ولا تحزن عليهم»[٣] .

كذلك الانسان قد خلق من ضعف «الله الذي خلقكم من ضعف»[٤] كذلك الانسان خلق هلوعاً «ان الانسان خلق هلوعاً إذا مسّه الشر جزوعاً واذا مسّه الخير منوعاً»[٥] .

ثالثاً : ان فيه أهلية التكامل . أليس الذي خلقه لا من شيء بقادر على ان يزيده كمالاً ويبارك له في جسمه وعقله وقدراته .

«تبارك الذي ان شاء جعل لك خيراً من ذلك جنات تجري من تحتها الانهار ويجعل لك قصوراً»[٦] .

وهكذا فانّ العالم لم يكتمل خلقه ، وهكذا فانّ الرب لم ينقطع عطائه ، وهكذا الانسان إنما أُوتي هذه الفرصة لكي يساهم في كمال العالم بدعاءه ، وحركته ، فاذا دعا ربه استجاب دعائه واذا عمل صالحاً رفع الله عمله ، وآتاه من فضله .

«وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين»[٧] .

«واسألوا الله من فضله ان الله كان بكل شيء عليماً»[٨] .

«اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه»[٩] .

---

(٢) فاطر /١٥ .
(٣) النحل /١٢٧ .
(٤) الروم /٥٤ .
(٥) المعارج /١٩-٢١ .
(٦) الفرقان /١٠ .
(٧) غافر /٦٠ .
(٨) نساء /٣٢ .
(٩) فاطر /١٠ .

«ويبشّر المؤمنين الذين يعملون الصالحات ان لهم اجراً حسناً»[10].

وكما عطاء الانسان يزيده كمالاً ويطور حياته الى الافضل، كذلك بخله يوقف الكمال وقد يرديه الى الاسفل. «ومن يبخل فأنما يبخل عن نفسه والله الغني وانتم الفقراء»[11].

رابعاً: لأن الله متعال عن النقص لا يحدّه حدّ محدود، ولم يكن عطاؤه بمجذوذ، فهو الله الذي تبارك فلا انقطاع لفيض رحمته الواسعة. اذاً لا حدّ لتكامل خلقه، ولا نهاية لتطوّره الى الافضل، وحتى الجنة التي هي غاية المنىٰ عند المؤمنين، ليست بجامدة، بل هي دار حشوها البركة، يزيد الله فيها للمؤمنين ما يشاء.

ومن هنا فحركة الانسان في مسيرة التكامل لا نهائية وليست محدودة.

باء ـ ماذا تعني كلمة العبادة؟:

ما هي عبادة الله؟ بكلمة: العبادة هي وسيلة التكامل، انها الصراط المستقيم الى الله تعالىٰ، والى كل تكامل منشود، وفلاح مبتغىٰ، وتطور الى الاسمىٰ!.

ذلك لأن عبادة الله تعالىٰ، تعني -فيما تعني- الحقائق التالية:

اولاً: الاعتراف بكل معاني الخلق التي سلفت آنفاً، انا مخلوق فأنا حق. لكني لمّا اكتمل، وأمامي فرص لا تنتهي للتسامي.

وتلك قاعدة إنطلاق المخلوق الى كل صفات الجلال والجمال.

ثانياً: التسليم للحقائق القائمة التي هي أسماء الله الحسنىٰ، وآياته الحسنىٰ، التي تجلّت في خلقه، وبكلماته التي انزلت على عباده المرسلين، وبسننه التي اجراها في الكائنات وفي البشر.

هذا التسليم الذي هو جوهر العبادة. يهيّء الانسان للمرحلة الثانية. إذ من دون التسليم لله سبحانه، المليك المقتدر، كيف يتسنّىٰ لهذا المخلوق ان ينشط في مملكة الخليقة.

---

(١٠) الكهف /٢.

(١١) محمد /٣٨.

ولعلّ صفة الرضا ، التي تساهم في تطوير الانسان ، هي من ابرز تجليات هذا التسليم ، فالرضا هو الاعتراف النفسي بحقائق الخلق .

ثالثاً : التقرب اليه ، وإتخاذ الوسيلة الى مرضاته باسماءه الحسنىٰ ، وهنا حقيقة هامة لا بدّ ان تتوضح ، الّا وهي : معنىٰ القرب من الله .

جيم ــ ماذا تعني كلمة التقرب ؟ :

بالتأكيد ليس الله سبحانه في موقع مرتفع نصعد اليه مادياً . ولا هو في مكان بعيد نتحرك اليه ونقطع المسافة الجغرافية بيننا وبينه ، انه الله المتعالي عن احتواء الاماكن ، وحدود المواقع ، فما هو ـ اذاً ـ هذا القرب من الله ؟ .

دال ــ ماذا تعني كلمة الأسماء ؟ :

ان لله الاسماء الحسنىٰ وانما ندعو الله بها ، واسماء الله سبحانه هي أسمىٰ معاني الكمال والجمال تعال نتدبّر معاً في الآيات التالية من سورة الحشر :

«هو الله الذي لا اله الّا هو ، عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم» .

«هو الله الذي لا اله الّا هو ، الملك القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبّر ، سبحان الله عمّا يشركون» .

«هو الله الخالق ، البارئ ، المصور ، له الاسماء الحسنىٰ ، يسبّح له ما في السمٰوات والارض ، وهو العزيز الحكيم»[١٢] .

ماذا نفقه من هذه الأسماء ؟ بالتدبر فيها نعرف أنها معاني الكمال ، التي لو تجلّت في الانسان لابتعث مكاناً محموداً ، انها العلم ، القدرة ، الرحمة ، السلام ، الأمن ، الهيمنة ، العزة ، الجبر (التألف) ، الصنع ، الجمال ، العزة والحكمة .. أليست هذه معاني الكمال التي ينشدها الانسان ؟ أو ليست هذه هي وسائل التقرب من الله ؟ فالعالم اقرب الى ربّه من الجاهل **«انما يخشىٰ الله من عباده العلماء انّ الله عزيز غفور»**[١٣] والمؤمن المقتدر خير من

---

(١٢) الحشر /٢٢-٢٤ .

(١٣) فاطر /٢٨ .

الضعيف «واعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة»[١٤]، والرحمة أم الفضائل «رحماء بينهم» والسلام انشودة الخير «يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافّة»[١٥] والامن وسيلة التقدم «الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الأمن»[١٦] والهيمنة عنوان المجد «ألم تروا ان الله سخّر لكم ما في السمٰوات وما في الارض»[١٧] والعزة جلباب المؤمن «ولله العزّة ولرسوله وللمؤمنين»[١٨].

والجبر هدف المؤمنين «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا»[١٩].

والصنع الجميل زينة الحياة الدنيا «يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات»[٢٠].

والحكمة الخير الكثير «ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً»[٢١].

وكلما تحلّى المؤمن بواحدة من هذه الصفات، اقترب الى الله درجة.

ومن هنا امر الله تعالىٰ ان ندعوه باسماءه الحسنىٰ فقال:

«ولله الاسماء الحسنىٰ فادعوه بها»[٢٢].

وامر ان يبتغي الوسيلة اليه: وقال:

«يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة»[٢٣].

والعمل الصالح وسيلة فقال سبحانه:

«اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه»[٢٤].

---

(١٤) انفال /٦٠.
(١٥) البقرة /٢٠٨.
(١٦) الأنعام /٨٢.
(١٧) لقمان /٢٠.
(١٨) المنافقون /٨.
(١٩) آل عمران /١٠٣.
(٢٠) السبأ /١٣.
(٢١) البقرة /٢٦٩.
(٢٢) الاعراف /١٨٠.
(٢٣) المائدة /٣٥.
(٢٤) فاطر /١٠.

والعلم وسيلة من وسائل القرب حيث قال سبحانه :
«يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات»(٢٥) .
وهكذا فان وسيلة القرب الى الله سبحانه تلك المعاني الكمالية التي امر بها .

هـ - الكمال وسيلة لا هدف :

كل كمال وكل جمال وكل تطور يبتغي لذاته، وليس لبلوغ مرضاة الله، فهو غير مطلوب . لأنه يوقف مسيرة الكمال عند الانسان، ولأنه يناقض سائر معاني الكمال . ولانه يحجب الانسان عن الكمال المطلق . وهو القرب من الله . دعنا نضرب مثلاً : العلم كمال . ولكنه اذا لم يتخذ وسيلة للتقرب من الله سبحانه، فهو يتحوّل الى نقص، فمن تعلم لا لكي يرحم الناس (أي بعيداً عن فضيلة الرحمة التي هي معنىً آخر للكمال الإلهي) بل لكي يسعىٰ في الارض فساداً، ويقطع الارحام، فانه ليس لا يتقدم خطوة في طريق الكمال فقط، بل ويزداد عن الله بعداً .

(من لم يزده علمه تواضعاً لم يزدد عن الله الّا بعداً) .

وكذلك القدرة والثروة والجمال، إذا لم تكن في طريق الله، ومتوافقة مع سائر المعاني الجميلة فانها لا تنفع شيئاً . بل وتضرّ كثيراً .

و - التسليم لسنن الله :

التسليم لله، ولسننه التي اجراها، وبتعبير آخر لتلك الانظمة التي جعلها للكائنات أحد أبعاد حقيقة العبادة لله سبحانه ذلك لأنه ما من شيء الّا وقد خلقه الله بقدر والى أجل ولهدف وبميزان و.. و.. وعبادة الله . تعني التسليم لهذه الحقائق تسليماً كاملاً، قال ربنا سبحانه :

«انّا كل شيء خلقناه بقدر»(٢٦) .

«ما خلق الله السمٰوات والارض وما بينهما الّا بالحق واجل مسمّىً»(٢٧) .

---

(٢٥) المجادلة /١١ .

(٢٦) القمر /٤٩ .

(٢٧) الروم /٨ .

«والارض مددناها وألقينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل شيء موزون»[٢٨].

وهكذا التسليم يخلق حلة من الوئام بين الانسان وبين الكائنات من حوله. وبين الفرد والمجتمع. وبين الفرد ونفسه، ومختلف ما فيها من غرائز ومواهب.

كما يهدي الانسان الى اقرب السبل الى الله. والى كل معاني الخير وقد قال سبحانه:

«ألم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين وان اعبدوني هذا صراط مستقيم»[٢٩].

وعبادة الله تورّث التقوىٰ، والاستقامة على الطريق والطاعة.

قال الله تعالىٰ:

«ان اعبدوا الله واتقوه واطيعون»[٣٠].

كذلك تلهم عبادة الله، السعي نحو الرزق عبر الطريق السليم، حيث يقول ربنا سبحانه:

«فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه واشكروا له»[٣١].

وفوق كل ذلك، تعني عبادة الله التبتّل اليه بالسجود والركوع والضراعة وسائر ما تسمىٰ بـ(العبادة) بالمعنى الاخصّ حيث يقول ربّنا سبحانه:

«واسجدوا لله الذي خلقهن ان كنتم إياه تعبدون»[٣٢].

---

(٢٨) حجر /١٩.

(٢٩) يس /٦١.

(٣٠) نوح /٣.

(٣١) عنكبوت /١٧.

(٣٢) فصّلت /٣٧.

٢ / من هم عباد الرحمن؟

وفي سورة الفرقان نتلو صفات عباد الرحمن الذين اكتملت لديهم صفات الخير. وبالتدبر في الآيات (٦٣-٧٧) من هذه السورة نعرف ابعاد العبادة التي جعلت هدفاً للخلق يقول الله تعالىٰ :

«وعباد الرحمن الذي يمشون على الارض هوناً» .

ولعلّ ذلك من تجلّيات حالة السلام التي تورثها عبادة الله في نفوسهم ، لأنهم يعيشون الرضا والتسليم والوئام مع سنن الله في الخلق ..

«واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما» .

صفة العفو والرحمة . والابتعاد عن الصراعات التي تورثها الأنانية والعصبية هي من تجليات عبادة الله . فالقلب العامر بحبّ الله ، وبحب عباد الله ، لا يكره الناس ، ولا يدخل معهم في صراعات .

«والذين يبيتون لربّهم سجداً وقياماً» .

ان التبتّل والضراعة والاستغفار والتوبة هي مخّ العبادة حيث ان كل ذلك يزيد من وعي الانسان لحقيقته ، واستشعار المخلوقية والعبودية في نفسه .

«والذين يقولون ربنا اصرف عنا عذاب جهنم ، ان عذابها كان غراماً ، انها ساءت مستقراً ومقاماً» .

وهذه الخشية من نار جهنم ، تورث اقصىٰ درجات التقوىٰ في النفس ، وهي جماع

كل خير، واصل كل فضيلة .

وهذه الكلمات تنبعث من ضمير واع ، تخلص من سجن الانانية ، والتبرير، وأخذ يؤنّب نفسه على تقصيرها ، ويسعى لتصحيح مسيرته بالتوبة ، ايماناً منه بأن النفس البشرية ضعيفة ، فتسقط في الخطأ ، ولكنها تستطيع ان تستمد القوة من الله ، وتصنع معجزة التوبة ، التي هي اعظم انجاز النفس البشرية .

«والذين إذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما» .

فالعبادة تورث نظرة شمولية الى العالم ، وهي بدورها تورث العدالة ، التي تتجلّى في الانفاق كما تتجلّى في سائر الافعال ، فكما انهم يمشون على الارض هونا . (وقد فسّرنا هذه الكلمة وأحد تفسيرها : الاعتدال في التحرك) كذلك يلتزمون الإقتصاد في الصرف .

«والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر» .

فهم لا يتساهلون في حريتهم ، ولا يخضعون لترغيب أو ترهيب الطغاة ، الذين يحاولون جاهدين اخضاعهم لسلطاتهم الجائرة .

«ولا يقتلون النفس التي حرّم الله الاّ بالحق» .

فهم يحترمون الدماء ، لانهم يعبدون الله خالقهم ، وخالق الناس جميعاً ، فلا يجدون لانفسهم ميزة على الآخرين حتى تسهل عليهم إراقة دمائهم ، وهكذا يحترمون الحياة وحق كل حيّ فيها .

«ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق إثاما» .

«يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً الاّ من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً فاولئك يبدّل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفوراً رحيماً» .

وهكذا تغرس عبادة الله روح التقوى في النفوس ، بحيث يحترم كل انسان دماء الآخرين واعراضهم ، ثم هذه التقوى تتزين عند عباد الرحمن بالتوبة ، التي تمنع تحولها الى انطواء وقنوط .

«والذين لا يشهدون الزور» .

ترى كيف تتجلى عبودية الرحمن ، في تحمل مسؤولية الكلمة ، فهم يقولون الصواب ، ويشهدون للحق .

«واذا مرّوا باللغو مرّوا كراما» .

ان الكرامة ميراث عبادة الله ، لأنها من ابعاد وعي نعم الله على الانسان ، ووعي تلك الفرص المتاحة للإنسان للتقدم في أبعاد الحياة ، وذلك بالتوكّل على الله ، واستدرار رحمته الواسعة ، بالسعي والدعاء .

وهكذا تتسامى نفوسهم عن اللغو إكراماً لأنفسهم عنه .

«والذين اذا ذكّروا بآيات ربهم لم يخرّوا عليها صماً وعمياناً» .

لأن عبودية الله تعطيهم نور الايمان بآيات الله جميعاً ، فقلوبهم لا تنكر شيئاً من الحق . وآذانهم تستقبل آيات الله التي تتلى عليهم كما وان عيونهم تبصر الآيات .

«والذين يقولون ربنا هب لنا من ازواجنا وذرّياتنا قرّة أعين» .

ان الذرية زينة الحياة الدنيا وعباد الرحمن لا يتطلّعون الى مجرد امتلاك زوجة وذرية بل يتسامون الى طلب ذروة النعمة المطلوبة منهم ، وهي ان تقرّ أعينهم بهم ، وهذه لا تتحقق الآ ببلوغ منتهى الراحة النفسية والمعنوية منهم .

«واجعلنا للمتقين إماماً» .

إذا اكتمل وعي العبودية في قلب الانسان . وعرف ان الكمال من عند الله ، وان عطاءه واسع ورحمته شاملة ، فان نفسه تسمو الى ذرى الغايات . فلا تكتفي بمجرد بلوغ مرحلة التقوى (وهي لا شكّ ذروة متعالية) ولكنه يطمح ليكون إماماً للمتقين يسبقهم بالتقوى ويقودهم الى كل خير . وفي هذه الكلمة تتجلى نظرة الاسلام الشمولية الى قيمتي الدنيا والآخرة والجسم والروح .

وكلمة أخيرة :

حين نتدبّر في الآية الكريمة : «وما خلقت الجنّ والإنس الآ ليعبدون» التي توّجنا البحث بها ، والتي تبيّن بوضوح مراد الله سبحانه من الخلق ، نجد مقابلة بين عبادة الله (الآ ليعبدون) وبين الهدف الآخر غير المطلوب ، وهو طلب الله الرزق من البشر أو الطعام .. ولدى التأمل اكثر نجد ان هذه مقابلة بين الأخذ والعطاء ، لأن الرزق أخذ وحاشا لله ان يبتغي من خلقه رزقاً أو طعاماً (أجراً كاملاً أو جزئياً) لأنه سبحانه هو الخالق وهو الرزاق . وهو ذو القوة المتين . إذا الغاية هي العطاء فانما خلق الله الخلق

لكي يرحم ولكن ما هو سبيل رحمة الله ؟ انه العبادة فلكي تكتمل رحمة الله لعباده عليهم ان يعبدوه وهكذا جاء في آية كريمة أخرى :

«وما خلقنا السماء والارض وما بينها لاعبين لو أردنا ان نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنّا ان كنّا فاعلين بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون»[٣٣] .

وهكذا لا يجوز ان نتّهم ربّ العزة والعظمة الحكيم العليم بالعبث سبحانه . انما خلق الخلق بالحق وهكذا يجري الحق على العباد طوعاً أو كرهاً ، فما هو ذلك الهدف ؟ ان يبلغ الانسان الكمال بحسن اختياره. فليس الكمال والتسامي غاية الخلق ، من دون الحرية والانتخاب ، بل من خلال الانذار والتبشير وبعث الرسل وتواتر الكتب وكثرة التجارب ونضج البشر، واخذه بالبأساء والضراء ، لكي يتضرّعوا وتتكامل رؤيتهم ، وينمو علمهم وتتحسّن اخلاقهم ولعل التعبير بالعبادة ، في الآية الكريمة[٣٤] ، للدلالة على ان مراد الله تكامل البشر بحريتهم وسعيهم وبذل الجهد من قبلهم ، وليس بصورة آلية من دون وعي ، أو سعي ، أو ارادة حرة .

وفي تفسير هذه الآية عبر السنة الشريفة تأكيد على هذه البصيرة حيث روى أبو بصير عن الامام الصادق -عليه السلام- في تفسير قوله عزّوجلّ : **«وما خلقت الجنّ والانس الّا ليعبدون»** . قال : خلقهم ليأمرهم بالعبادة . قال (أبو بصير) وسألته عن قوله عزّوجلّ **«ولا يزالون مختلفين الّا من رحم ربك ولذلك خلقهم»** . قال : خلقهم ليفعلوا ما يستوجبون به رحمته فيرحمهم[٣٥] .

وجاء في حديث آخر مأثور عن الامام الحسن بن علي -عليه السلام- قال :

ان الله عزّوجلّ بمنّه ورحمته لمّا فرض عليكم الفرائض ، لم يفرض ذلك عليكم لحاجة منه اليه بل رحمة منه لا إله الّا هو[٣٦].

وخرج الامام الحسين بن علي -عليه السلام- على اصحابه فقال : أيها الناس ان

---

(٣٣) الأنبياء /١٦-١٨ .

(٣٤) الذاريات /٥٦ .

(٣٥) موسوعة بحار الأنوارج ٥ ص ٣١٤ .

(٣٦) المصدر ص ٣١٥ .

الله جلّ ذكره ما خلق العباد الّا ليعرفوه، فاذا عرفوه عبدوه، فاذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة ماسواه(٣٧) .

وهكذا كانت الحرية والمعرفة وسيلة الى العبادة والعبادة وسيلة للرحمة .

وجاء في حديث مأثور عن الامام الصادق ـ عليه السلام ـ : «وقد سأله رجل وقال : لم خلق الله الخلق ؟» فقال : ان الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقه عبثاً، ولم يتركهم سدىً، بل خلقهم لإظهار قدرته، وليكلفهم طاعته، فيستوجبوا بذلك رضوانه، وما خلقهم ليجلب منهم منفعةً ولا ليدفع بهم مضرّة، بل خلقهم لينفعهم ويوصلهم الى نعيم الأبد (٣٨).

---

(٣٧) المصدر ص ٣١٢.

(٣٨) المصدر ص ٣١٣.

٣ / حقيقة الايمان

وعي الحقائق عقل، والعمل وفقها تقوى، وهما معاً ايمان. ومن هنا اتصلت القيم الاخلاقية السامية في السنّة الشريفة بكلمة العقل، حيث اعتبر له جنود من العلم والحلم والصبر والزهد و.. و..[٣٩]، بينما ارتبطت القيم في القرآن بكلمة الايمان، اذ القرآن الكريم يبين كافة ابعاد الحياة (وعياً وعملاً). بينما السنة -التي تفسر الكتاب- قد تفصل بين وعي الحقائق، وبين التكيّف معها بهدف التبيان. على ان السنّة قد تبيّن اتصال ذات القيم بالايمان[٤٠].

ونحن هنا نتحدث عن حقيقة الايمان بينما تحدثنا قليلاً عن العقل في الجزء الاول، وذلك بهدف التمهيد لبحوثنا القادمة حول شجرة القيم التي تفيض منه.

فما هو الايمان ؟

الايمان هو التسليم النظري والعملي للحق.

درجات الايمان :

وما هي درجاته ؟ كلمّا ازداد القلب تسليماً ازداد يقيناً وايماناً قلبياً. وكلما ازداد

(٣٩) يراجع كتاب العقل في الجزء الاول من موسوعة بحار الانوار.

(٤٠) يراجع كتاب الايمان والكفر في الاجزاء (٦٤/٧٠) من موسوعة بحار الانوار.

المرء تسليماً عملياً ازداد تقوىٰ وتسليماً عملياً. وهكذا يتسامىٰ الإيمان درجات، **هي** كالتالية، فيما نستلهم من النصوص:

١ ـــ الشهادة بالحق. والاعلان عن الإنتماء اليه، واشهار ذلك أمام الملأ، **ومن** ذلك امرنا الله بأن نقول كلمة التوحيد ونشهد بها: قال الله تعالىٰ:

«قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد».

٢ ـــ مخالفة الهوىٰ. حتى يتمّ التصديق بالحق بكل جوانح القلب، **وطرد الوساوس** والشكوك، وبالتالي جعل الهوىٰ تابعاً للحق وليس العكس.

ولعل ذلك يتم بالتزكية التي امر الله بها وقال: **«قد أفلح من زكّاها وقد خاب من دسّاها»**.

٣ ـــ اتّباع الحق عملياً بكل قناعة. وذلك الاداء الذي يتجلّىٰ بعمل الصالحات والذي يعقب الايمان في القرآن الكريم حيث يقول ربنا سبحانه: **«الذين آمنوا وعملوا الصالحات»**.

٤ ـــ التوكل وجعل الارادة قوية بالله الحق. حتى يستسهل المرء الصعاب ويقتحم غمار الحياة بكل شجاعة.

٥ ـــ التفويض. حيث يستقبل المرء مختلف الحوادث بالسكينة والرضا ودون أدنىٰ اعتراض.

٤ / دعائم الايمان

كيف يعتمر القلب بالايمان؟ بكلمة: حين يُسقط حجابَ الزمان فيعيش عِبَر الماضي، وعواقب المستقبل، يعيشها بذات الوضوح الذي يعيش الحاضر.

وحين يسقط حجاب الظاهر وينفذ ببصيرته الى غيب الباطن فاذا به لا ينظر الى شيء حتى يتبصّر اوله وآخره وحكمته وعبرته.

وحين يسقط حجاب الذات، فلا يمزج بين هوى نفسه وبصيرة قلبه، ولا بين أمنياته وعلمه، ولا بين هدى عقله وبين وساوس الشيطان!.

وهنا يجدر بنا ان نتلو معاً حديثاً مأثوراً عن الامام علي -عليه السلام- وهو يبين دعائم الايمان بلغة موجزة ونحاول توضيحها باختصار:

عن الشريف الرضي -رضي الله عنه- قال: وسئل -عليه السلام- عن الايمان فقال: الايمان على أربع دعائم: على الصبر، واليقين، والعدل، والجهاد، فالصبر منها على اربع شعب على الشوق، والشفق، والزهد، والترقّب، فمن اشتاق الى الجنة سلا عن الشهوات ومن اشفق من النار اجتنب المحرمات، ومن زهد في الدنيا استهان بالمصيبات وَمن ارتقب الموت سارع في الخيرات.

واليقين منها على أربع شعب: على تبصرة الفطنة، وتأول الحكمة وموعظة العبرة، وسنة الاولين، فمن تبصر في الفطنة تبيّنت له الحكمة، ومن تبيّنت له الحكمة عرف العبرة، ومن عرف العبرة فكأنما كان في الاولين.

والعدل منها على اربع شعب : على غائص الفهم ، وغور العلم ، وزهرة الحكم ورساخة الحلم ، فمن فهم علم غور العلم ، ومن علم غور العلم صدر عن شرايع الحكم ، ومن حلم لم يفرط في أمره وعاش في الناس حميداً .

والجهاد منها على اربع شعب ، على الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والصدق في المواطن ، وشنآن الفاسقين ، فمن أمر بالمعروف شد ظهور المؤمنين ، ومن نهى عن المنكر ارغم انوف المنافقين ، ومن صدق في المواطن قضى ما عليه ، ومن شنئ الفاسقين وغضب لله غضب الله له وارضاه يوم القيامة (٤١) .

تفسير دعائم الإيمان :

يبدو ان هذا الحديث يبين حقيقة الايمان وما يهدينا الى تلك الحقيقة ، وبالذات من حيث ان الايمان ليس مجرّد نور (كنور العقل والعلم والمشيئة) بل هو ايضاً روح وعزم وبالتالي اعتمار القلب بذلك النور ، وتفاعل النفس معه . وبكلمة : الايمان فعل الفؤاد وليس فقط نوره ، وعلى الانسان السعي نحوه لكي يعطيه الله سبحانه منه بقدر مقدور .

فهو قائم على تلك الاركان الاربعة .. الصبر واليقين والعدل والجهاد .

الف ــ الصبر .. اول دعائم الايمان :

ولكن كيف اصبح الصبر ابرز دعائم الايمان ؟

الايمان حقاً هو التسليم لحقيقة الغيب ، وقد قال ربنا سبحانه : **«الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة»** .

ولعل العلم بالشهود ليس ايماناً ، اذا لم يتطلّب جهداً نفسياً وسعياً قلبياً .

والزمن القادم (الآخرة) هو الذي يحفز الانسان الى الايمان ، وبالذات وعي المسؤولية والاعتقاد الراسخ بالجزاء ، وهكذا اصبح الشوق الى الجنة والخشية من النار ، والرغبة عن الدنيا وانتظار الموت ، من اعظم دعائم الايمان ، لأن كل ذلك يجعلنا نتجاوز الشهود الى الغيب والحاضر الى المستقبل والمحدود الى المطلق .

---

(٤١) موسوعة بحار الانوار ج ٦٥ ص ٣٤٨ .

باء ــ اليقين .. زهرة الايمان :

بعد ان ترتفع عن العين حجب المادة ، وشهوات الدنيا وضغوط الحياة العاجلة تنفتح على البصيرة نافذة وسيعة على الغيب ، وهنا الغيب ليس مجرد وعي المستقبل . بل تبصرة حقائق الاشياء التي غلّفتها المادة الثقيلة وادرانها ..

واليقين هو تلك النافذة فما هي اركان اليقين وعوامله ؟ :

أولاً : تبصير العقل ، وإثارته لكي تتعرّف على مواطن الامور، وخلفيات الظواهر، وللقلب موهبة الوصول الى الباطل تسمىٰ بـ(الفطنة) ولكن الفطنة .. في سبات حتى يبصّرها الانسان فهنالك يصبح الفرد فطناً (يصبح كيّساً وذا بصيرة) .

فاذا اصبح فطناً لا يكتفي بمعرفة المظهر، بل يتفطّن الى المخبر ليس بالتعمق القائم على التخيّل والظنّ ، بل بالفطنة القائمة على اكتشاف الحق بحقيقته ، والصواب بنوره ، وكل شيء بآياته وعلاماته ، مستهدياً بنور العلم ، وبالمعارف السابقة والتجارب المتراكمة .

ثانياً : تأوّل الحكمة ومن خلال معرفة الشيء معرفة واسعة محيطة ، يعرف الانسان حكمته ، وسبب وجوده وما ادّىٰ اليه ، وهنا تلتقي فطرة الانسان التي تحتوي على المثل العليا ؛ والحقائق الكبرىٰ ؛ تلتقي بتطبيقاتها على الواقع وكمثل على ذلك اذا كانت الحكمة هي القيم التي تميّز للإنسان الحق والباطل وقد فطرت النفس البشريّة عليها .وعرف الانسان عبر تطبيق تلك القيم -على الواقع الخارجي -عرف حقيقة الحوادث والظواهر التي تقع وإنها هل هي حق أم باطل .. صواب أم خطأ ، وهكذا يطبّق الانسان المؤمن الحكمة على الواقع كما وإنه يرجّع الواقع الى حقائق الحكمة[٤٢] .

ثالثاً : فاذا عرفنا ماذا وقع (عبر موهبة الفطنة) وعرفنا لماذا وقع (عبر موهبة الحكمة) فعلينا ان نتخذ موقفاً منه أي نحدّد وضعنا بالنسبة الى تلك الحقيقة ، ومن هنا قال الامام -عليه السلام- ومن تبيّنت له الحكمة عرف العبرة ، فالعبرة هي الانتفاع العملي بالحكمة .

---

(٤٢) للتأويل معنيان الاول تطبيق النص على الواقع -الثاني ارجاع الواقع الجزئي الى القاعدة العامة ، ويبدو ان كلا المعنيين صحيح الا ان الثاني اقرب .

رابعاً: سنّة الاولين، فمن خلال الاعتبار يصل الانسان الى تفاعل بين النفس والمعرفة، ويندمج العلم بالعمل، ويتناغم الموضوع والذات، ويقترب الانسان الى معرفة السنن الإلهية التي جرت في الأولين، وان من نجا كيف نجا ومن هلك كيف هلك..

كيف تكون العبرة طريقاً الى معرفة السنن (القوانين الاجتماعية)؟ لعلّ ذلك يتمّ بعد الغاء الحاجز الزمني بين الماضي والحاضر، والغاء الحاجز المصطنع بين الموضوع والذات، فيصل القلب الى الحقيقة المطلقة من دون حجاب.

جيم ـــ العدل جوهر القيم:

ماذا تعني كلمة العدل؟ انها تعني إعطاء كل ذي حق حقّه، والقضاء بين الناس بما اراه الله من الحق وعدم اتباع الهوى(٤٣).

ولكي يعدل الانسان بين الناس فانه بحاجة الى اربعة امور هي: فهم عميق، وعلم غزير، وصواب في الرأي، وضبط للعواطف.

والايمان بالله سبحانه يورث هذه الخصال، كيف ذلك؟ ذلك ان:

اولاً: غائص الفهم، فالمؤمن الذي يكشف ـبإيمانهـ حجب الكبر والجحود، ويطّلع على غيب الشهود، إنّه يؤتى غائص الفهم، أرأيت كيف يغوص طالب اللؤلؤ في عمق البحار؟، كذلك المؤمن لا يقف عند حاجز الشهود الظاهر، بل يسعى ابداً لفهم الحقيقة بالغوص في الحقائق، والاطلاع على الماورائيّات، من هنا جاء في حديث الامام علي ـعليه السلامـ في تعريف العدل انه يقوم على غائص الفهم، وجاء في بعض نسخ الحديث، «على غامض الفهم» والفهم الغامض هو الفهم لما غمض وخفي.

ثانياً: غور العلم، فعندما يؤتى المرء غائص الفهم، يصل الى غور العلم، فلا يكون علمه سطحياً قشرياً، بل يغور في الاعماق ليبلغ لبّ الحقيقة.

والعلم العميق (غور العلم) هو العلم الغامر (حيث جاء في بعض النسخ).

ثالثاً: زهرة الحكم، حيث تكتمل عند المؤمن شروط الحكم الصائب، الذي طلبه

---

(٤٣) قال العلامة المجلسي في موسوعة البحار المجلد ٦٥ الصفحة (٣٦٩) قال: كأن المراد بالعدل هنا ترك الظلم، والحكم بالحق بين الناس، وانصاف (ان ينصف الانسان) الناس من نفسه، لا (وليس المراد من كلمة العدل هنا) ما هو مصطلح الحكماء من التوسط في الامور.

بالفهم الغائص والعلم الغامر، والذي يسمّيه الامام -عليه السلام- بـ(زهرة الحكم).

وهي الحكم الزاهر الواضح، الذي لا ريب فيه، فهو لا يتّبع المتشابهات، ولا يبحث عن الاحكام الملتوية، بل يسير على الطريق الواضح والذي يسمّيه الامام بـ(الشريعة).

ويقول في نص آخر: ومن علم عرف شرائع الحكم.

رابعاً: رساخة الحلم واذا عرف الحكم الصائب، لم يبق امامه الّا العاطفة التي قد تلويه عن الحكم السليم وهو يتحدّاها بالحلم الراسخ، الذي يضبط النفس، فلا تميل مع الهوىٰ عن الحق.

ومن هنا قال الامام -عليه السلام-: (ورساخة الحلم).

ثمّ قال الامام: (فمن فهم علم غور العلم).

اليس الفهم (الفقه-التأمل-التفكر) هو وسيلة الانسان لمعرفة العلم العميق.

وقال -عليه السلام-:

(ومن علم غور العلم صدر عن شرايع الحكم).

فمن دون العلم بالحقائق الخفية، لا يتسنّىٰ للمؤمن ان يعود من رحلته العلمية والعقلية، بالحكم الواضح، الذي يسميه الامام بشرايع الحكم.

ونستلهم من كلمة الامام: ان المؤمن يصل الى تلك المناهج الواضحة (التي تشبه الشريعة التي لا تخصّ قضية محدّدة وانما جملة القضايا وفي مختلف الحالات) فهو كمن قد استوىٰ على الطريق المستقيم في امر القضاء.

وقال عن فائدة الحلم:

(ومن حلم لم يفرط في أمره وعاش في الناس حميداً).

دال ــ الجهاد حصن الايمان:

واذا اكتملت حقائق الايمان في سلوك الفرد في العبادات (الصبر) وفي شؤون الحياة (اليقين) وفي المجتمع (العدل) هناك جاء دور الدفاع عن ايمانه بالجهاد، الذي قال عنه الامام -عليه السلام-:

والجهاد منها على اربع شعب: على الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والصدق في

المواطن ، وشنآن الفاسقين .

اولاً : الامر بالمعروف ، وهو ذلك المصباح الذي لا يخبو نوره لأنه يجعل الخير راية مرفوعة ، والصلاح شعاراً للأمة ، وعلماً فوق كل ذروة ، حتى يصبغ المؤمن مجتمعه بالمعروف .

ثانياً : النهي عن المنكر ، الذي هو السيف الذي لا ينبو ، والحصن الذي لا يخترق ، والمتراس الذي تتكسر عنده امواج الشهوات الفاسدة .

ثالثاً : الصدق في المواطن ، فلا يكتفي المؤمن بهاتين الفريضتين وانما يقتحم غمار الجهاد المسلّح -حين تحين ساعته- فلا تخور عزيمته . ولا يتراجع عن الجهاد -دهره- فهو شجاع مقدام ، تشهد له المعارك (المواطن) بالصدق والثبات .

رابعاً : شنآن الفاسقين ، فواقفه اليومية -هي الاخرىٰ- صراع دائم ضد الفساد ، لأنه يجتنب الفاسقين ، فتكون مواقفه -هي الاخرىٰ- في خدمة دينه .

ويعقب الامام على هذه الجمل النيرة بقوله :

(فمن امر بالمعروف شدّ ظهور المؤمنين ، ومن نهىٰ عن المنكر ارغم انوف الفاسقين ، ومن صدق في المواطن قضىٰ ما عليه ، ومن شنئ الفاسقين ، وغضب لله غضب الله له وارضاه يوم القيامة) ..

هكذا يختم الامام حديثه عن الايمان بكيفية الدفاع عن حرماته ، بقولين وعملين : فبالكلمة يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر ، وبالثبات في الحرب ضد الكافرين ، واتخاذ الموقف المعادي من الفاسقين ، يؤدي المؤمن حق الدفاع عن دينه .

٥ / أبعاد الايمان

حيث يكون الحق يكون الايمان. فالايمان يكون بكل الحق، إذ مادام الايمان هو التسليم للحق، فانه لا يكون لهذا التسليم أي معيار آخر غير الحق.

ولعلّ الكلمة القرآنية التالية تبين هذه الحقيقة: وهي «الايمان بآيات الله» في مقابل «الكفر بآيات الله» لأن القرآن الكريم يعتبر كل حقيقة هي آية من آيات الله. فالايمان بها يعني الايمان بكل حقيقة. وحين يُعبر القرآن بـ(آيات الله) بدل الحق، فانه يسلب من غير الله سبحانه صفة الذاتية. لكي لا يوهم التعبير، معنى من معاني الشرك بالله.

قال الله تعالىٰ:

«وما تأتيهم من آية من آيات ربهم الّا كانوا عنها معرضين، فقد كذبوا بالحق لما جاءهم فسوف يأتيهم انباؤا ما كانوا به يستهزؤون»(٤٤).

في هذه الآية نجد الصلة بين آيات الله وبين الحق. أما آيات الله فانها حسب القرآن كل الخليقة: قال الله تعالىٰ:

«ألم تر ان الله خلق السمٰوٰات والارض بالحق»(٤٥).

---

(٤٤) الانعام /٤-٥.

(٤٥) ابراهيم /١٩.

«هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه»[٤٦].

وهكذا يتدرّج الايمان عبر الحقائق التالية حتى يكتمل :

أولاً : الايمان بالله سبحانه الخالق المدبر.

ثانياً : الايمان بالحقائق المشهودة باعتبارها آيات الله .

فالله سبحانه «الذي اعطىٰ كل شيء خلقه ثم هدىٰ»[٤٧].

«وخلق كل شيء فقدّره تقديراً»[٤٨].

ومن الحقائق المشهودة : البشر -بكل اصنافهم- لأنهم جميعاً خلق الله قال الله تعالىٰ :

«يا أيها الناس انّا خلقناكم من ذكر وأنثىٰ وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم»[٤٩].

«يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منها رجالاً كثيراً ونساء»[٥٠].

هكذا كان من أركان الايمان .. الاعتراف بخلق السمٰوات والارض (وانها حقائق واقعة) والاعتراف بخلق البشر كل اولئك باعتبارها تجلّيات لأسماء الله سبحانه .

ثالثاً : الايمان بسنن الله الحاكمة في الخلق ، وانها ثابتة ولا تتطور، فكل هذه الأنظمة الطبيعية والانسانية التي تحيط بنا كلها سنن لا بدّ ان نعترف بها ونتكيّف معها .

قال الله تعالىٰ :

«سنّة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنّة الله تبديلاً»[٥١].

«سنّة من قد ارسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنتنا تحويلا»[٥٢].

---

(٤٦) لقمان /١١.

(٤٧) طه /٥٠.

(٤٨) الفرقان /٢.

(٤٩) الحجرات /١٣.

(٥٠) النساء /١.

(٥١) الاحزاب /٦٢.

(٥٢) الاسراء /٧٧.

وقال تعالىٰ : وهو يبين جانباً من سننه في خلق السمٰوات والارض «**ما ترىٰ في خلق الرحمٰن من تفاوت فارجع البصر هل ترىٰ من فطور**»(٥٣) .

وقال سبحانه وهو يذكّرنا بأنه قد اجرىٰ هذه السنن في العالم المحيط بنا وسخّرها لنا ..

«**إن ربكم الله الذي خلق السمٰوات والارض في ستة أيام ثم استوىٰ على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخّرات بأمره ألا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين**»(٥٤) .

رابعاً : الايمان بأسماء الله الحسنىٰ التي هي عناوين بارزة لسننه وخطوط عريضة لحركة العالم ونشاط الطبيعة ، وفاعلية البشر. فالله عزيز حكيم .

والعالم آية عزته وآية حكمته . والله رحمٰن رحيم ، ونعمه في الحياة شهادة رحمته الواسعة الدائمة ، والله تواب غفور، وحركة الانسان نحو الاصلاح دليل توبة الله وغفرانه .

وهكذا سائر اسماء الله تتجلّىٰ في الطبيعة وفي الانسان(٥٥) .

خامساً : الايمان برسالات الله جميعاً . والتي هي الحبل المتصل بين الله وخلقه . ومذكرات بنعمه وبآياته ومناهج لحياة البشر وسبل السلام والصراط المستقيم الى رضوانه وجنانه .

فاذا كان الايمان بالحق هو معيار مواقف الانسان فلا يجوز ان يفرق الانسان بين حق وآخر انطلاقاً من هوىٰ العنصرية أو تعصّب قومي أو تحزب طائفي أو ما اشبه .

ومن هنا قال الله تعالىٰ :

«**فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وان تولّوا فانما هم في شقاق**»(٥٦) .

«**آمن الرسول بما أنزل اليه من ربّه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرّق بين أحد من رسله**»(٥٧) .

---

(٥٣) الملك /٣ .

(٥٤) الاعراف /٥٤ .

(٥٥) في فصل آخر نستعرض جانباً من علاقة اسماء الله بسننه وبحركة الانسان انشاء الله .

(٥٦) البقرة /١٣٧ .

(٥٧) البقرة /٢٨٥ .

وهذا هو الميثاق الذي اخذه الله على اهل الكتاب (اهل العلم) فقال سبحانه :

«وإذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمننّ به ولتنصرنّه»(٥٨) .

وحين خالف بنو اسرائيل هذا الميثاق بين الرب انهم انما كانوا يتبعون اهواءهم لأن الايمان بالحق لا يتجزّأ . وقال تعالىٰ :

«لقد اخذنا ميثاق بني اسرائيل وارسلنا اليهم رسلاً كلما جاءهم رسول بما لا تهوىٰ انفسهم فريقاً كذبوا وفريقاً يقتلون»(٥٩) .

وهكذا اعتبر الايمان بالملائكة الذين وكّلهم الله بالخليقة جزء من الايمان بالحق وقال سبحانه :

«قل من كان عدواً لجبريل فانه نزّله على قلبك»(٦٠) .

وبكلمة : التسليم للحق كلّه ، ومخالفة هوىٰ النفس ، والخروج من زنزانته الضيقة هو القيمة الاسمىٰ التي تفيض منه سائر القيم حسبما نستعرض ذلك آنفاً انشاء الله .

---

(٥٨) آل عمران /٨١.

(٥٩) مائدة /٧٠.

(٦٠) البقرة /٩٧.

٦ / الانسان بين الايمان والظلم

يبدو ان الكلمة المقابلة للحق. (الذي يعتبر الايمان به رأس كل فضيلة. كما يعتبر هو محور الايمان..) تلك الكلمة هي الظلم[٦١].

قال الراغب :

الظلم عند أهل اللغة وكثير من العلماء وضع الشيء في غير موضعه المختص به أما بنقصان أو بزيادة (و) أما بعدول عن قدره أو مكانه[٦٢].

ويبدو لي : ان الظلم -في لغة الكتاب المبين- هو عدم الوفاء بالحق، ولذلك جاء في الحديث المأثور عن الامام أمير المؤمنين -عليه السلام-: الظلم أم الرذائل[٦٣] فقد يكون بالشرك حيث انه أعظم انكار لحق الالوهية المطلقة للربّ. وهو في ذات الوقت اصل كل ظلم وجذر كل خطيئة وانحراف قال الله تعالىٰ :

«يا بني لا تشرك بالله انّ الشرك لظلم عظيم»[٦٤].

وقد يكون ظلماً سياسياً باتخاذ الطغاة اولياء وتغيير معالم الدين. وشرائع الله. فيكون سبباً لدمار الامم. وخفاء الحضارات قال الله تعالىٰ :

---

(٦١) راجع كتاب : ظهور وسقوط تمدنها از ديدگاه قرآن ص ٣١٨.

(٦٢) المصدر عن مفردات راغب مادة ظلم.

(٦٣) نهج البلاغة الخطبة ٢٢٤.

(٦٤) لقمان /١٣.

«وما كنّا مهلكي القرىٰ الآ وأهلها ظالمون»[٦٥].

«ولقد اهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبيّنات وما كانوا ليؤمنوا كذلك نجزي القوم المجرمين»[٦٦].

ولعلّنا نستوحي من هذه الآية ان مظهر ظلمهم الكفر بالحق . وعدم ايمانهم بالرسالة الإلهية .

وقال الله تعالىٰ :

«وتلك القرىٰ اهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعدا»[٦٧].

والظلم يقابل العمل الصالح كما ان الكفر يقابل الايمان فاذا كان الجانب العملي للايمان هو العمل الصالح فان النتيجة العملية للكفر هي الظلم .

وقال الله تعالىٰ :

«وما كان ربك ليهلك القرىٰ بظلم واهلها مصلحون»[٦٨].

وقال تعالىٰ :

«الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الأمن»[٦٩].

وهكذا كل كفران بحق وعدم وفاء به أو عدم اعتراف به يعتبر ظلماً وهو ـ بالتالي ـ قيمة مضادة . فالشرك بالله ظلم عظيم ، لأنه يمثّل ذروة الكفر بنعمه وعدم اداء حقه وكذلك ـ في ادنىٰ مراتبه ـ سلب دابة صغيرة كالنملة رزقها ظلم لأن لهذه الدابة حقاً في الرزق .

---

(٦٥) قصص / ٥٩ .

(٦٦) يونس / ١٣ .

(٦٧) كهف / ٥٩ .

(٦٨) هود / ١٧ .

(٦٩) انعام / ٨٢ .

الباب الثالث

القيم في

فلسفة القانون



كلمة البدء

ما هو القانون ؟وما هومصدر شرعيّته ؟ وما هي غايته ؟ وكل الاسئلة العريضة التي تتناول القضايا العامة حول القانون ، تكون محور البحث في فلسفة القانون .

ولأننا نبحث عن جوهر القانون ، وهو القيم التي يستهدفها المشرعون ، فاننا ـ لا جرم ـ نستعرض مختلف النظريات في الفلسفة القانونية .

ولا نبلغ غاية بحثنا هذه الّا في الفصلين الأخيرين (الرابع والخامس) حيث نتحدث عن قيم القانون .

أما في الفصول الاولى ، فالحديث يتناول سائر المذاهب في فلسفة القانون ، ابتداءً من موضع القانون الطبيعي في الفصل الاول . ثم المذاهب الوضعية بما فيه المدرسة الارادية والصورية والتاريخية والنفعية والواقعية والديكتاتورية بأقسامها والخالصة .

كل هذه المدارس ـ التي تدخل ضمن المذهب الوضعي ـ ندرسها في الفصل الثاني .

ونمرّ على المذاهب الاجتماعية في الفصل الثالث .

ونتوقف عند كل مذهب أو مدرسة لندلي بدلو النقد عسى ان نستنبط فيضاً من الحقيقة .

وخلاصة الافكار التي نستنتجها من دراسة مختلف المذاهب والتي تتسم بطابع الشمول ، ومحاولة تكميل النظريات ببعضها ، والتركيز على الجوانب الايجابية في كل نظرية بما في غيرها تلك الخلاصة نذكرها في خاتمة الباب وبالذات عندما نبحث ثلاثة

موضوعات اساسية:

اولاً : بحث روح الشعوب وما يتصل بهذا الموضوع من خلال دراسة ثلاث نظريات : نظرية «ارنولد توينبي» في دراسته لتاريخ الحضارة. ونظرية (منتسكيو) في دراسته لروح الشرائع، ودراسة (رسكوباوند) التي تتناول تاريخ القانون واهدافه.

ثانياً : بحث الثوابت والمتغيرات في التشريع.

ثالثاً : بحث الأهم والمهم والمعايير التي نعرف بها الأولوية في القيم.

الفصل الاول

القانون الطبيعي

١ / مبادئ القانون الطبيعي
٢ / نقد القانون الطبيعي



١ / مبادئ القانون الطبيعي

اذا قلنا القانون الوضعي. فاننا نعني به ذلك القانون الذي وضعه المشرعون (انّى كانوا) لينفذ على شعب معين في زمن معلوم. بينما حين نقول: القانون الطبيعي فاننا نقصد: ذلك القانون الذي لم يشرعه البشر. وهو فوق قوانين البشر؛ وموجود في طبيعة الاشياء وفي فطرة الانسان وانما ينبغي على الانسان ان يسعى لاكتشافه ليطبق قوانينه الموضوعة عليه.

ما هو هذا القانون الطبيعي وكيف يصبح ملزماً؟ هناك خلاف عريض في ذلك ألا انه منذ أقدم العصور ذهب الفلاسفة الى وجود مثل هذا القانون (بالرغم من اختلافهم في طبيعته وفي تفاصيله). فقد بين سقراط وأفلاطون ذلك والمدرسة الرواقية رأت ان سعادة الانسان تتمثّل في اتباع القانون الطبيعي. والعالمي، ولا بدّ ان تذوب الدول في حكومة عالمية واحدة تابعة لذلك القانون. حيث يكون كل فرد مواطناً لها. اما سيسرون، الفقيه القانوني في الامبراطورية الرومانية، فقد اعتمد على القانون، والعدالة الطبيعية، واعتقد انه ذلك القانون الفطري في كل مكان وفي كل زمان. وان الذي يتمرّد عليه، فانما يتهرّب من نفسه. وانما تحترم القوانين الوضعية إذا تطابقت مع ذلك القانون الطبيعي [١].

---

(١) راجع: فلسفه حقوق (بالفارسية) ناصر كاتوزيان المجلد الاول ٢٦-٢٧.

وفي وحي الديانة المسيحية اعتقد من توماس داكن ـ الفيلسوف المسيحي ـ ثلاثة مصادر للقانون . الله والطبيعة والانسان .

وهذا شأن كثير من الفلاسفة المسلمين . حيث اعتبروا العقل مصدراً اعلى للتشريع لأنه يكتشف تلك القوانين العليا الموجودة في الطبيعة[٢] .

وهكذا قسّموا الانظمة الى نوعين ، قوانين طبع ، وقوانين وضع ، والقسم الاول لا يتبدل باختلاف الأزمنة والامكنة ، بينا القسم الثاني الذي ينشأ من اتفاق طائفة من الناس ، يختلف حسب الظروف وهي الاعراف والرسوم[٣] .

وفي القرون الأخيرة : انتشر بين الفلاسفة ، الرأي القائل بالقوانين الطبيعية ولكن بفارقين هامين :

اولاً : انهم زعموا ان مصدر القانون الطبيعي هو العقل البشري ، وليس الله سبحانه ، نجد هذا القول مثلاً عند (يوفندرف) الفيلسوف الألماني و(دكارت) الفيلسوف الفرنسي .

ثانياً : ان غاية هذا القانون حماية حقوق الانسان (الفردية منها بالذات) .

حسبا يقول (جون لوك) الفيلسوف البريطاني ، حين زعم ان القانون الطبيعي يفرض على الجميع احترام ثلاثة قيم الملكية ، الحياة ، الحرية .

وهكذا انتشر مفهوم الحق الطبيعي قبيل القرن العشرين ، الى درجة جعل الجمعية الوطنية في فرنسا ، تسجل في ديباجة الاعلان عن حقوق الانسان ، ان كل المآسي تنشأ من انتهاك الحقوق الطبيعية . وكرر مراراً القول عن الحق الذي لا يتبدّل باختلاف الزمان[٤] .

والواقع : ان القانون الطبيعي لم يكن يعني ذات الحقيقة عند كل القائلين به . بل انه اختلف حسب الخلفيات الفلسفية لكل شخص أو لكل مدرسة .. فالقانون الطبيعي عند أفلاطون نشأ من نظريته في المثل . وعند أرسطو من فكرته العقلائية (ذات التوازن النسبي بين الحس والعقل، وبين المتغيّرات والثوابت) أما عند فلاسفة النصارى ، فانه

---

(٢) المصدر ص٢٩ .

(٣) المصدر نقلاً عن نصير الدين الطوسي في كتابه اخلاق ناصري (بالفارسية) .

(٤) المصدر ص ٣٧ .

كان انعكاساً لإرادة الخالق سبحانه ـوكذلك عند بعض الفلاسفة المسلمين، وسائر المتكلمين منهم ـ

وفي القرون الأخيرة، حدث اكثر من تطور في هذا القانون. ونشير الى بعضها فيا يلي:

اولاً: لأن القانون الطبيعي قد وضع لمجتمع منظّم على اساس قبلي فانه لم يصمد ـحسب رأي باوندـ أمام تطور المجتمع واعتماده على اساس التنافس الفردي. وهكذا استفاد رجال القانون من غموض كلمة الحق التي جاءت في تفسير القانون الطبيعي (الحقوق الطبيعية) وطوّروا هذه الكلمة لتعني بعض الصفات الحسنة في الانسان، والتي يمكن ان يصل اليها الانسان بعقله، وهكذا استطاعوا ان يتهرّبوا من جمود المبادئ الخالدة التي بشّر بها القانون الطبيعي. واعتقدوا بضرورة تطوير القانون حسب الحاجات المتغيرة التي يكتشفها الانسان بعقله[٥].

وفي ذات الوقت استطاعت هذه الفكرة ضبط التغيرات المختلفة للمبادئ الخالدة، التي بشّر بها القانون الطبيعي، والذي ادّى الى ميوعة في وضع وتطبيق القوانين.

وحسب باوند ـاستخدمت هذه النظرية لتضع ضابطاً ضرورياً يكبح جموح النمو والتطور الذي حركته فكرة القانون الطبيعي[٦].

ثانياً: وعندما واجه المجتمع الجديد في أميركا، والذي كان يعتزّ بحريته، واجه بعض الصعوبة في تطبيق مبادئ دستور أميركا، والتي عبرّت في زعمهم عن مبادئ القانون الطبيعي. لجأ القضاء الى تفسير جديد للقانون الطبيعي (يختلف عن التفسير الأصلي له، والذي يعني المبادئ الخالدة) وقالوا ان المراد من الطبيعة هنا هو طبيعة الحكم، وان طبيعة الحكم في أميركا، تقضي تقليل سلطات الحكم عند الدولة الى اقلّ قدر ممكن. وان هذه الطبيعة هي مادة جميع الدساتير هناك. وحسب باوند: فالمسألة المطروحة امام المحاكم كانت تتعلق، بما اذا كان التشريع المعروض امام المحكمة، يتمشّى مع مبادئ القانون الطبيعي، التي هي مواد جميع الدساتير، والتي تكمن في فكرة الحكومة،

---

(٥) مدخل الى فلسفة القانون ص ٢٨.

(٦) المصدر ص ٢٨.

ذات السلطات المحدودة، التي يقيمها شعب حر(٧) ويضيف قائلاً: وبلغة القرن الثامن عشر يمكن القول: ان المحاكم الاميركية قد سعت لأن تجعل القانون الوضعي -والتشريع على وجه الخصوص- يعبر عن طبيعة المؤسسات السياسية الأميركية، فهي قد سعت لتغييره واعطاءه الشكل الملائم بحيث يحقق الشكل الأمثل، للمجتمع السياسي الأميركي(٨).

ثالثاً: طبيعة الانسان ارادته الحرة والقانون الطبيعي تعبير عن هذه الارادة. وهذا أعظم مبدأ في المبادئ الخالدة، هكذا. تطور القانون الطبيعي -مرة اخرى- الى ما يسميه (باوند) بالنظرية الميتافيزيقية والتي يمكن اقامة البرهان عليها واثباتها ويضيف: القانون الطبيعي ما هو الا تحليل نقدي مثالي للقانون الوضعي يمكن من خلاله وبواسطته ضمان هذه الحقوق على كمالها، فالتاريخ بموجب هذه النظرية، قد اظهر لنا فكرة الحرية الفردية وكيف حققت نفسها في المؤسسات والاحكام والمذاهب القانونية(٩).

والفلاسفة الثلاث الذين بلوروا هذه النظرية في القانون الطبيعي هم(جون لوك) (١٦٣٢-١٧٠٤) البريطاني الذي يعتبر ملهم (رسو) في نظرية العقد الاجتماعي.

وعما نوئيل كانت (١٧٢٤-١٨٠٤) الذي قدم منهجاً لهذه النظرية، واقام عليها ادلة فلسفية، وبالرغم من ان (كانت) اعتبر أباً للنظريات الوضعية والتجريبية، الا انه -شخصياً- اعتبر من اصحاب النظرية الطبيعية في القانون، عندما نشر فكرة اصالة العقل، والتي بيّناها في مناسبة اخرى في هذا الكتاب.

أما الفيلسوف الذي اشتهرت نظرية العقد الاجتماعي باسمه فهو(رسو)، السويسري، الذي اعطى لنظريات (لوك وكانت)، في القانون، وعلم السياسة، زخماً عاطفياً هائلاً.

وقد اعتقد(لوك) ان الانسان -بذاته- يميل نحو التطور والعدالة، وان مبادئ القانون الطبيعي، هي التي تمنعه من الاعتداء على الآخرين. وفي المجتمع الطبيعي ينفذ كل فرد تلك المبادئ بنفسه، ولكن الإستقرار لا يتحقق في ظلّ مثل هذا الوضع، إذ يسعى الكل، لكي يكون مشرعاً وقاضياً ومنفذاً للقانون. من هنا ينبغي ان يؤسس المجتمع المدني،

---

(٧) المصدر ص ٣٣.

(٨) المصدر ص ٣٣.

(٩) المصدر ص ٣٣-٣٤.

لتحقيق العدالة، والذي يحتاج الى اتفاق بين ابناءه، لكي يخول كل فرد صلاحيّته وحقوقه لأغلبية اعضاء المجتمع. وبما ان القانون الطبيعي جعل كل فرد حراً فان هذه الحرية، لا تنتقل الى السلطة بصورة مطلقة، ومن هنا فاذا خالفت أيّة حكومة هذا القانون الطبيعي، فانها تفقد شرعيتها(١٠).

أما (كانت) فقد جعل الانسان اصل القانون وجعل العقل هو الذي يكتشفه، ولكنه اكد ان العقل يحكم بالمبادئ الاخلاقية، والتي هي ايضاً مبادئ سياسية، وهكذا يعتبر(كانت) مبادئ القانون، من المسبقات العقلية. التي يعرفها الانسان بذاته، واعتبر الحرية هي من المبادئ الاسياسية التي يعرفها العقل بذاته. ومن هنا فقد جعل اصل الدولة العقد الاجتماعي، وانطلاقاً من مبدأ الحرية جعل (العقد) اساس العلاقات الاجتماعية في القانون والحقوق المتبادلة بين الناس، وهكذا لا يأبه بالبحث عن عدالة العقود والاتفاقات القائمة بين الناس. ويعتبر هذا الرأي اساس القوانين الغربية، بالرغم من بعض التعديلات التي جرت عليه في مواضيع الإكراه والعيب وما اشبه.

وفيما يتصل بالعلاقات الدولية يرىٰ كانت: ان الامم لا تزال تعيش في افق القانون الطبيعي الذي يعطي لكل امة حقوقاً لا تزول الا بالحرب(١١).

والفيلسوف السياسي المعروف «رسو» استطاع -بقلمه الذي فاض حيويّة وعاطفة، ان يكرّس نظرية العقد الاجتماعي في عالم السياسة. ولم يكن يبحث عن مبادئ فطرية، بقدر ما كان يفتّش عن حكومة صالحة لتكريس تلك المبادئ، التي رأىٰ الحرية اصلها. وقد انطلق (رسو) في نظريته السياسية، من مبدأ فطرة الحرية عند الانسان، والتي لا يمكن التنازل عنها، فلا يمكن -مثلاً- ان يبيع شعب نفسه لملك جبار، لأن هذه الحرية عنوان انسانية الانسان، ومن هنا فيجب ان تؤسس شركة اجتماعية لإدارة الدولة بصورة متساوية، لكي تنتقل حقوق الافراد الى شخصية معنوية (وليس الى شخص معين) تتمثّل في حاكمية القوانين(١٢).

حقاً هذه النظرية نفعت الشعوب، ولكنها لم تعالج جذر المشكلة، إذ ان الجبابرة

---

(١٠) للمزيد من التفاصيل: د. ناصر كاتوزيان. فلسفه حقوق (بالفارسية) ج ١ ص ٣٨-٤٠.

(١١) المصدر ص ٤٩-٥١.

(١٢) المصدر ٥٢-٥٥.

استفادوا حتى من هذه النظرية في التحايل على الناس وكسب اصواتهم لأهواءهم الذاتية .

٢ / نقد القانون الطبيعي

القانون الطبيعي مرادف للقانون الاخلاقي. وللايمان بعقل الانسان، كانسان، بعيداً عن الفوارق العرقية أو الطبقية أو حتى التفاضل العلمي. وبهذا يحقق -لو طبق- اعظم انجاز انساني، ومعروف: ان الوحي الإلهي نزل على رسل الله سبحانه، لكي يعيد الانسان الى فطرته أيّ عقله.

ولكن القانون الطبيعي -الذي يعبر عن تلك المثل العليا والمبادئ الخالدة- قد يتعرض لعملية الخلط، فيسوء استخدامها، كما نجد عند(هوبز)، الذي اعترف بالعقل الكلي، الذي يوجد في زعمه عند الدولة (عقل الدولة)، وكذلك عند(هيجل)، الذي نادى بتأليه الدولة، وهكذا المادية التاريخية التي نجدها عند(كارل ماركس).

ومن هنا فان القانون الطبيعي، يجب ان يظل بعيداً عن الخلط، لكي يقوم بدوره في تمييز العدل الحقيقي عن العدل المزيّف، وحسب ما يقوله د.تناغو: حتى تظلّ نظرية القانون الطبيعي سالمة من كل انحراف، فيجب تحاشي كل خلط بين العقل الخالص، وبين أي عمل انساني معين بالذات. سواء كان عقل المشرع في أي دولة، أو في الدولة السائدة، أو عقل أحد الفلاسفة، أو عقل أحد المفسرين للعقائد الدينية أو السياسية [١٣].

---

(١٣) النظرية العامة للقانون ص ٢٢٤.

وقد بحثنا في الجزء الاول من هذا الكتاب : ان العقل هو ضمان فهم الحق ، ووعي الوحي واستقامة الحياة ، وان الرسالة الاسلامية جاءت لايقاظ العقل البشري من سباته كما وانها ، جعلته شاهداً على تفاصيل الشريعة .

ولكن الايمان بالقانون الطبيعي لا يكفي لفهم سائر معطيات القانون وذلك لسببين :

اولاً : ان القانون الطبيعي هو جملة من المبادئ الخالدة ، التي يختلف فيها الناس ، وقد اختصرتها المدرسة الطبيعية الحديثة ، حتى وضعتها في بضع كلمات ، وحسب د . «كاتوزيان» لقد تركت المذاهب (الفلسفية) في القرن العشرين التطلّعات السامية ، وحدّدت القانون الطبيعي في بضع قواعد عامة ، واعتبرت سائر القواعد الحياتية عرضة للتغيير حسب التطورات الاجتماعية(١٤) .

وهي : القواعد التي يعترف بها الذوق السليم ، والعقل ، مثل احترام الحياة والحرية والكرامة واعتبرت هذه المبادئ مقبولة عقلياً ونافعة للحاجات الاجتماعية(١٥) .

اما الاستاذ (لوفور) الفرنسي ، فقد حددها في ثلاث قواعد رئيسية : احترام الاتفاقات التي عقدها الانسان بحريته . وحد الاضرار الناتجة عن فعل الانسان واحترام القوى الاجتماعية(١٦) .

بينما نجد (استامر) ، الفقيه الألماني يرى ، العدالة المبدأ الاساسي ، ولكنه يعتقد بأنها تختلف حسب الظروف ، ويرى ان كل مجتمع بحاجة الى امرين : قواعد لاحترام حقوق الآخرين . وقواعد للتعاون ، وان تحقيق هذين الهدفين ، يختلف حسب اختلاف الزمان والمكان ، ويرى : ان المبادئ التي زعم الفلاسفة انها خالدة ليست كذلك . وانما هي متغيّرة حسب الظروف بلى الخالد هو العدالة والتطلّع لتحقيقها والتي يورث في كل مجتمع نوعاً من القوانين المناسبة(١٧) .

وعند (برجسون) الفيلسوف الفرنسي ، الذي جدّد ذكريات نظريات الاشراق ، يتخذ المذهب الطبيعي شكلاً جديداً ، حيث يعترف بدور اساسي للعقل ، ولكن حسب منهجه

---

(١٤) فلسفه حقوق (بالفارسية) ص ٦٢ .

(١٥) المصدر ص ٦٣ .

(١٦) المصدر .

(١٧) المصدر ص ٦٧ .

في الأستفادة منه فان العقل البشري جزء عن النشاط الحيوي فوق المادي للانسان ، وانما يعرف العقل الحقائق بالاندماج بها وبطريقة الاستبطان.

وعند (برجسون) هناك انظمة وعادات واعراف تتصل بالجانب المادي من الانسان وهو الجانب الأدنىٰ من العقل عنده[١٨].

ويعتقد(برجسون) الذي سمّيت فلسفته بفلسفة الحياة ، لأنه اعتبرها جوهر الوجود ، يعتقد : ان المجتمع هو مصدر القسم الثاني من الاخلاق (الادنىٰ من العقل) والاخلاق بهذا المعنى هي مجموعة من العادات تمكن مقارنتها بغرائز الحيوانات . لأن افراد المدينة يتماسكون كالخلايا في الجسم الواحد[١٩] .

أما اساس القسم الاول من الاخلاق فهو الحدس والانفعال الخلاّق لمؤسسي ومصلحي الاديان والمتعبّدين الغامضين والقدّيسين ، وهؤلاء يقومون باختراع الفنان . وهذا النوع من الاخلاق انساني عالمي وليس فقط اجتماعياً خاصاً بجماعة معينة[٢٠] .

وبالرغم من ان نظرية(برجسون)الحيوية ، التي اتبعها جمع كبير من فلاسفة القانون ، اعتبرت من النظريات المخالفة للمذهب الطبيعي ، الا انها ايّدت -بطريقة مختلفة- نتائج هذا المذهب ، وهو وجود مبادئ عليا ، يمكن للانسان ان يكتشفها بطريقة الاشراق . وهي عامة لكل البشر.

واعتقد ان نظرية(هيسول)الألماني ، التي سميت بفلسفة الجوهر، هي الاخرىٰ تنتهي الى ذات النتيجة مع بعض الفروق . فان القيم عنده موجودة في عالم علوي يسمّيه بـ(مملكة القيم) والناس لا يتساوون في الاستلهام منها ، لان بعضهم اقدر من بعض في وعي تلك القيم (والاتصال بتلك المملكة العليا) ، وان وجود تلك القيم لا يرتبط بوجود الانسان ، بل هي خالدة في مكانها[٢١] .

ولكن (هيسول) يرىٰ بأن هناك فارقاً بين القيمة الاخلاقية ، وبين الامر المستمد منها ، فبينما الاولىٰ ابدية خالدة ، فان الثاني يمكن ان يتغير بحسب الظروف ، وبحسب قدرة

---

(١٨) المصدر ص ٧٧ .

(١٩) النظرية العامة للقانون ص ٢٠٦.

(٢٠) المصدر ص ٢٠٦.

(٢١) المصدر ص ٢٠٨.

الانسان على الوصول الى مملكة القيم(٢٢).

وهكذا -حسب د. تناغو- فان فلسفة الجوهر تتفق مع نظرية القانون الطبيعي في ان الاخلاق ابدية خالدة، ولكنها ترفض ما تقوله نظرية القانون الطبيعي من ان الاخلاق انسانية عقلية عالمية(٢٣).

وأنّى كان فان القانون الطبيعي، يفرض نفسه بين الحين والآخر بطريقة جديدة، وعبر فلسفة اخلاقية متميزة. واليوم وبعد تعرّض هذه النظرية لكثير من الهجمات من قبل المدرسة الوضعية. لا تزال نظرية القانون الطبيعي تبدو صامدة. بالرغم من انها قد تقلّصت كثيراً وحسب ما يقول هنري باتيفول: ان أشهر رجال القانون المدني الفرنسيين في القرنين التاسع عشر والعشرين، امثال: اوبري، ورو، وبووان، وبلا فيول، وكولان، وكابيتان، قد تمسّكوا بهذا الحل الوسط (ان القانون الطبيعي يستطيع على الاقل، ان يقدم المبادئ العامة التي تتكيّف نتائجها مع حاجات الزمان والمكان)(٢٤).

وكلمة اخيرة:

كان القانون الطبيعي ملاذاً للمفكرين الاحرار عندما ابتلي الناس بدول ديكتاتورية ظالمة. لكي يوفّروا للناس شرعية الثورة ضد القوانين الجائرة. حيث ان النتيجة الطبيعية للاعتراف بالقانون الطبيعي، تتمثل في شرعية التمرد على أي قانون موضوع لا يتفق ومبادئ القانون الطبيعي (من العدل والحرية) وهكذا رأينا كيف انتشرت نظرية القانون الطبيعي في القرن العشرين بالرغم من انتقاد المدرسة الوضعية لها في القرن التاسع عشر. وذلك من اجل مقاومة الحكومات الفاشية والنازية وسائر الدول الديكتاتورية الناشئة في العالم يومئذ(٢٥).

وفي العالم الاسلامي، كانت المذاهب العدلية عبر التاريخ والتي آمنت بالقانون الطبيعي، وبالمبادئ الخالدة التي تبشّر بها الشرائع الإلهية ويستطيع العقل وعيها. كانت

---

(٢٢) المصدر ص ٢٠٩.

(٢٣) المصدر.

(٢٤) فلسفة القانون ص ٥٥.

(٢٥) فلسفه حقوق ص ٢٥ وايضاً ص ٩٢.

هذه المذاهب (الإمامية ـ المعتزلة) ترى شرعية الثورة ضد الدول المستبدة، بينما سائر الفرق الاسلامية، التي لم تعترف بالمبادئ العقلية كانت تهادن هذه الدول عادة.



الفصل الثاني

المذاهب الوضعية

كلمة البدء
١ / الفلسفة الوضعية والمذاهب الوضعية
٢ / المدرسة التاريخية
٣ / المدرسة النفعية (المصلحية)
٤ / المدرسة الواقعية
٥ / المدرسة الديكتاتورية
٦ / المدرسة الفاشية والنازية
٧ / المدرسة الخالصة



كلمة البدء

ساهمت عوامل شتّى في تكوين وانتشار المذهب الوضعي في القانون ، والذي يعتبر اليوم هو المذهب المنتشر بين الحقوقيين ، كما وانه قد أثر تأثيراً حاسماً على مجمل التشريعات في العالم اليوم .

وابرز تلك العوامل :

أولاً : طغيان الفلسفة المادية في القرن التاسع عشر . وانتشار فلسفة (اوجيست كونت) الوضعية في المنطق ، حيث اقتنع الكثير من العلماء ، بأن دراسة الاحداث في مجالي الزمان والمكان دراسة تجريبية ، اجدى من التحليلات العقلية . ولا ريب ان تقدم العلوم التجريبية في الطبيعيات زادهم ايماناً بهذا المنطق .

ثانياً : وقد آمن الكثير من الحقوقيين (لاسيّما في المانيا) بالمذهب التاريخي الذي يجعل القانون ظاهرة شعبية ، تساهم في تكوين التطورات التاريخية لشعب من الشعوب ، وهكذا حوّلوا اهتمامهم من التشريع القانوني الى دراسة القوانين (الاعراف) السائدة بين الناس ، وهكذا ساهم هذا المذهب في انتشار المذهب الوضعي ، الذي هو الآخر جعل القانون ظاهرة حياتية ، كأية ظاهرة طبيعية .

ثالثاً : وتقدّم علم الاجتماع وأخذ يدرس كل ظاهرة اجتماعية باعتبارها «حدثاً طبيعياً» ، وبذات المنهج الذي يدرس به الظواهر الطبيعية تقريباً . وأورث هذا المنهج ، المذهب الاجتماعي في القانون ، حيث اخذوا يدرسونه باعتباره حدثاً اجتماعياً . فساهم

هذا الامر في انتشار المذهب الوضعي في القانون[١].

وجملة القول : ان البيئة الثقافية العامة ، في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات هذا القرن ، ساهمت في تنامي المذهب الوضعي ، الذي لم يعترف بالافكار المسبقة للقانون ، أو المبادئ الخالدة ، التي آمن بها المذهب الطبيعي .

(١) للمزيد راجع «فلسفه القانون» ص ٧-١١ .

١ / الفلسفة الوضعية والمذاهب الوضعية

سبق ان أحد ابرز عوامل انتشار المذهب الوضعي ، كانت الفلسفة الوضعية فما هي هذه الفلسفة ؟ .

يعتبر «بيكون» رائد هذه الفلسفة في انجلترا ، وقد اتبعه الفيلسوف الفرنسي «اوجيست كونت» . وقد ساهمت افكار« كانت» في نقد العقل في تطوير هذه الفلسفة ، وقد انحاز اليها ـ في مجال القانون «ديجي» الذي يعتبر من كبار رجال القانون في فرنسا ، وكذلك «كلسن» الذي يعتبر من كبار خبراء القانون في أميركا .

وتنكر الفلسفة الوضعية ، المبادئ العامة وتهتم بدراسة الظواهر في مجالي الزمان والمكان . وهكذا تقود هذه الفلسفة اتباعها الى القانون الوضعي ، الذي يُشرّع ضمن مجالي الزمان والمكان ، أي ذلك القانون الموجود في دولة معينة في عصر معين ، والذي يمكن دراسته عن طريق الملاحظة المباشرة .

وهكذا ولد المذهب الوضعي الذي انقسم بدوره الى اتجاهين .

الاول : المذهب الصوري (الشكلي) الذي يعتبر القانون تعبيراً عن ارادة المشرع (وهو الدولة عادة) .

الثاني : المذهب الواقعي الذي يدرس محتوى القانون حسب العوامل المؤثرة فيه . (اجتماعية ـ تاريخية ـ اقتصادية وما أشبه)[٢] .

---

(٢) للمزيد راجع النظرية العامة للقانون ص ١١٠/١١١ .

وبالتالي انقسم المذهب الوضعي في القانون، الى عدة مدارس: أبرزها المدرسة الصوريّة والمدرسة التاريخية. والمدرسة النفعية.

المدرسة الإرادية:

تاريخياً نجد جذر هذا المذهب عند الفلسفة الابيقورية، التي قامت على اساس اللذة وانكرت المبادئ الاخلاقية في الحياة. وجعلت محور اجتماع الناس اتفاقهم على قانون يتعاقدون على احترامه، وهكذا جعل ارادتهم في سن هذا القانون مصدر شرعية هذا القانون[٣].

وفي الرومان انتشر القول «ان ما يرضي الحاكم يتمتّع بحكم القانون» وهكذا ارتبط القانون بإرادة مشرعه (الحاكم)[٤].

وفي القرن الاخير انتشرت فكرة العقد الاجتماعي (رسو) وهيّأت مناخاً مناسباً للمذهب الإرادي، فاذا كان العقد مصدر شرعية القانون، فأي قانون يضعه المتعاقدون بينهم فهو شرعي، مع قطع النظر عن محتواه. وهذا ـ في الحقيقة ـ جوهر المذهب الارادي.

والواقع: ان النظرية الارادية ليست واحدة، إذ ان منها ما تعتبر القانون نتيجة ارادة الشعب (رسو)، ومنها ما تعتبرها صنيعة الدولة وقوتها، حتى قال أحدهم (يزينغ الألماني) ان القانون هو ثمرة القتال، ومنها ما تعتبرها اوامر يضعها المشرع، حيث قال (هوبس) البريطاني «ان القوانين هي عبارة عن اوامر، ومهمة رجل القانون تقضي بتحليلها»[٥].

ولكنها جميعاً تشترك في امرين: الاول: الاهتمام بالارادة، التي ـ من دونها ـ يصبح القانون مجرد نصيحة. والثاني: الاهتمام بشكل القانون وصياغته وترسيمه واعطاءه صفة الامر الثابت.

المدرسة الصوريّة:

يشمل هذا المذهب جميع الذين يصفون القانون بصفات خارجية. فمثلاً مذهب

---

(٣) فلسفة القانون ص ١١.

(٤) المصدر ص ١٢.

(٥) للمزيد راجع فلسفة القانون ص ١٣-١٥.

التفسير الذي شاع في فرنسا، ومذهب التحليل في أميركا وبريطانيا، هما -في الواقع- من ضمن هذا المذهب الذي كان همهما: ابراز ارادة الشرع دون التوجه الى محتوى القانون.

وهكذا يشترك المذهب الصوري والمذهب الارادي في ان المذهب الصوري يفسّر ما يشرعه المذهب الارادي..

وفي التاريخ المعاصر كان «كلسن» الذي ابتدع نظرية القانون الخالص، أبرز ممثلي المذهب الصوري، بسبب منهجه الواضح، حيث حاول تصفية القانون من المتعلّقات الفرعية التي ارتبطت به، وذلك بسبب تداخله مع سائر العلوم الانسانية (علم الاجتماع والفلسفة والاقتصاد وما اشبه).

وقد رأى (كلسن) ان القانون يأمر، كما يفعل المنطق وقواعد النحو والاخلاق، في حين ان علوم النظام الطبيعي تتولّى الشرح والتفسير(٦).

نقد المدرسة الإرادية والصوريّة:

إذا اردنا تحليل النظريات الصورية (الشكلية) والارادية في القانون، وردّها الى اصولها الفلسفية والفكرية يجب ان نبين الحقائق التالية:

أولاً: لا يصبح القانون قانوناً الا عند تشريعه، والتشريع -بدوره- يمر بعدة مراحل ابرزها، وضع كل مفردة قانونية (كل تشريع) في اطاره المناسب، مثل توضيح علاقته بالدستور، وبسائر القوانين القائمة على اساس الدستور، وكذلك باللوائح المستنبطة منها.

كما ان التشريع يقتضي نسبة كافية من الوضوح والثبات والدقة، لكي يوفر الفائدة المرجوة من القانون: وهي التوقع. اذ ان كل شخص في المجتمع، لا بد ان ينظم نشاطه حسب ما يتوقعه من القانون، والا فانه يصاب بالحيرة وتذهب جهوده عبثا.

ثم القانون، ينظم علاقة الفرد بالمجتمع، والفرد بالدولة التي تمثل المجتمع، كما ينظم علاقة الدولة بسائر ابناء المجتمع. وسواء تم انتخاب الدولة أو الانتماء الى المجتمع عبر عقد واضح حسب نظرية(رسو)في (العقد الاجتماعي) أو تمّ الرضوخ له والتسليم لارادته كرهاً، والذي يعتبر بدوره نوعاً من القبول والرضا، (لان رفض الانتماء او التمرّد

---

(٦) فلسفة القانون ص ٢٣.

على السلطة انما يكون صادقاً إذا عبّر عنه الفرد بالثورة والعصيان. والاّ فهو بالتالي يعتبر راضياً).

اقول هذا الرضا الواضح (العقد الاجتماعي والانتخاب الحر) او الضمني (السكوت العملي) انما ينطويان على قبول للعلاقة القائمة بين الطرفين والتي يحددها القانون.

والقانون -بهذا المفهوم- يقوم بدور الوسيط، وهذا هو الدور الاساسي للقانون كصورة وشكل، بعيداً عن المضمون والمحتوى. أي سواء كان قانوناً عدلاً أم جائراً. انه أشبه ما يكون بعقد الزواج والذي تختلف صوره ومحتوياته من شعب لآخر اختلافاً كبيراً. الاّ ان المطلوب منه مجرد انشاء علاقة ثم تكون سائر ابعاده مسائل ثانوية نسبة الى هذا الدور الاساسي.

ثانياً: المذهب الصوري باهتمامه بهذا الجانب الشكلي للقانون، اراد ان يصلح الجانب الاساسي للقانون، ان من ناحية علاقات بنوده ببعضه، وان من جهة سهولة فهمه وتطبيقه، وبالتالي فهو يخدم علم القانون -من هذه الزاوية- خدمة كبيرة.

من هنا اعتقد «كلسن»، الذي يعتبر الوجه اللامع في هذا المذهب، اعتقد ان القانون يأمر كما يفعل المنطق وقواعد النحو أو الاخلاق، في حين ان علوم النحو الطبيعي تتولّى الشرح والتفسير.

ويقول: (في معرض تفريقه بين الامر الاخلاقي الذي ينطوي على أمر صارم وبين القانون) أما الأمر القانوني فهو -على النقيض من ذلك- افتراضي ومربوط بارادة الغير، انه افتراضي لأن الامر خاضع لشرط معين، كأن تقول: امتنع عن الاقدام على عمل ما -إذا اردت ان تحصل على نتيجة معينة، هو منوط بإرادة الغير من حيث ان الامر يصدر عن غير الجهة التي يوجّه اليها(٧).

ومن هنا فان قانون التجمّع وقانون الجمعية وقانون الدولة سواء كانت قمعيّة أم ديمقراطية أم دينية. كل اولئك يقسم بذات الخاصية الاساسية للقانون. وهو بناء قواعد متكاملة للسلوك. (أو قل عملية افتراضات منسّقة).

ثالثاً: ان المذهب الصوري، قد اضاف تحليلات لطيفة على القانون، ولكنه ارتكب

---

(٧) فلسفة القانون ص ٢٣.

خطأً كبيراً عندما نظر الى القانون فقط من هذه الزاوية ، حيث ان شكل القانون هام ولكن محتواه ومضمونه لا يقلّ اهمية من شكله ، كما عرفنا ذلك سابقاً ، ونعرفه انشاء الله خلال استعراضنا لسائر المذاهب .

علماً بان نظريتي قائمة على اساس الانتفاع بكل نظرية . وتحويلها الى جزء مكمل لسائر النظريات .

٢ / المدرسة التاريخية

في عام ١٨١٤ م حينما اقترح (تيبو) الاستاذ في جامعة (ينا) في المانيا ، وضع قانون للبلاد على غرار قانون نابليون، تحداه الاستاذ الحقوقي (ساويني)، ونشر نظريته التاريخية ، وزعم ان القانون يوقف تطور القانون الطبيعي ، حيث ان الامة هي مصدر القواعد القانونية . والامة ليست طائفة من البشر يعيشون في عهد خاص، انما حركة الاجيال التي تتوارث الاعراف والعادات والقوانين (كما تتوارث الثقافة واللغة)[٨] .

وحسب هذه النظرية ، التي وجدت انصاراً لها في بريطانيا واميركا ، فإن هناك ثلاث مراحل لولادة القاعدة القانونية :

١ ــ العرف العام الذي يعكس الروح الوطنية ، ويمثل المصدر الاساسي للقانون .

٢ ــ علم القانون الذي هو منهج القضاة وعقائد خبراء القانون وهو يكمل الاصول العرفية تكميلاً فنياً .

٣ ــ القانون الذي يشرع رسمياً على اساس العرف وآراء العلماء[٩] .

نقد المدرسة التاريخية :

ليست النقطة الايجابية الوحيدة في هذه المدرسة الاهتمام بالتاريخ ، الذي يختزن

(٨) فلسفه حقوق ص ٩٦ .

(٩) المصدر ص ٩٧ .

المزيد من التجارب الثمينة للامم، بل وتمتاز هذه المدرسة بالاهتمام بالعرف. وتلك القواعد التي يؤمن بها الناس ويقضون بها في امورهم. علماً بأن الحياة ذاتها منظومة من المحاكمات والدعاوي والاحكام بالرغم من انها ليست دائماً تعود الى قاعة المحكمة ويقضي فيها القضاة حسب القوانين الرسمية. فالاهتمام بهذه التجارب في وضع القوانين وفي تنفيذها يساهم في قربها من العدالة وكذلك في سهولة تطبيقها.

وتأتي اهمية العرف من بعدين:

اولاً: ان الناس هم بشر عقلاء وان فطرتهم -عادة- سليمة وفيها من المبادئ الاخلاقية ما ينفعنا لوعي الحقائق.

ثانياً: ان تجارب الامم التي يختزلها الناس، في امثلة واعراف، فتصل المتغيرات والقيم والتي تميزهم عادة عن بعضهم والتوجه الى هذه التجارب يجعلنا نقترب من واقعيات حياتهم في تشريع القوانين.

وهذا هو الذي جعل الدين قد اهتم بالعرف وجعله معياراً لمعرفة حقائق كثيرة[10].

وحسب ما يقوله (هنري مين) الذي يعتبر رئيس المدرسة التاريخية في بريطانيا: ان القانون الذي يوضع من قبل الحاكم السياسي ويخالف الاعراف المتجذرة يعتبر أداة عبثية لا تثمر تطوراً[11].

ولكن هذه المدرسة تنطوي على نقاط سلبية كالتالية:

١ ــ اعتبر القانون عملاً لا ارادياً، ينبع من عمق المجتمع وبصورة تدريجية، وعلى المشرع ان يكتشفه كما يكتشف الفلاح نبع ماء من تحت الارض. بينما الحقيقة: ان القانون تشريع إرادي قائم على اساس العقل والارادة والمثل العليا، كما وانه يتأثر بالظروف والضغوط والمتغيرات المختلفة.

ومن هنا فان الغاء سائر المؤثرات في وضع القانون، يعتبر خطأً كبيراً. إذ قد نجد ان القانون يؤثر في المجتمع، ويخلق عرفاً، وخلقاً اجتماعياً لا العكس.

ألم تر كيف يبعث الله رسولاً الى امة فاذا استجابوا له تغيرت حياتهم بصورة كبيرة.

---

(١٠) يراجع الجزء الثاني من هذا الكتاب في موضوع العرف ص ٢٥٣/٢٥٩.

(١١) فلسفه حقوق ص ١٠٢.

٢ ــ القانون قد يكون انعكاساً عن الوضع القائم، وقد يكون فعلاً مؤثراً في هذا الوضع وعلينا الّا ننسى دور هذا النمط من القوانين ذات الرسالة الاصلاحية. وهكذا كل ظاهرة فكرية. قد تكون نتيجة حالة اجتماعية وقد تكون علّة لها. ومن هنا يقول «ايرينگ» الخبير الألماني الذي خالف المدرسة التاريخية يقول: القانون قوّة حيوية وفعّالة وبالرغم من ان هدف القانون الاساسي اقرار الامن والسلام الا انه لن يتحقق هذا الهدف من دون النضال(١٢).

---

(١٢) المصدر ص ١٠٦.

٣ / المدرسة النفعية (المصلحية)

تعتمد المدرسة النفعية على المنطق التجريبي الذي اسسه (بيكن)، وانكر التحليل العقلي في معرفة الاشياء، واعتمد التجربة طريقاً وحيداً في بلوغ الحقائق، وكذلك في القيم انكر وجود المبادئ المطلقة في الخير والشر.

وانعكس هذا المنطق في القانون، على صورة المدرسة النفعية والمدرسة الواقعية (البراجماتزم)، وهما متقاربتان جداً.

أما المدرسة النفعية، فقد زعمت ان عامة الناس يعتبرون: مقياس الخير والشر، المصلحة والضرر، وعليه فيجب قياس القانون على الاسس التالية:

١ ــ يجب قياس سلوك الانسان على اساس النتائج المترتّبة عليه (من نفع أو ضرر) بالنسبة اليه أو الى الآخرين.

٢ ــ وهكذا القانون يجب ان يقاس على اساس نتائجه، بالنسبة الى ابناء المجتمع حالياً ومستقبلاً.

٣ ــ ولكي نعرف النفع والضرر في نتائج القانون، يجب ان نقيس مدى اللذة والألم فيه، وأيّهما (اللذة والتنعّم أو الالم والشقاء) هو الاكثر.

٤ ــ وفي هذه اللذة والالم، يجب ان لا نهتم بأحد اكثر من غيره، بل نقيس ذلك على اساس عامة ابناء المجتمع[١٣].

---

(١٣) فلسفة القانون ص ١٠٨.

وهذه النظرية ـالتي تذكرنا بأبيقور ونظريته التي طالما استخدمها اصحاب الهوىٰ في الانصياع للشهوات الفاعلية ـ انها تنطوي على نقطة ضعف كبيرة بالرغم من ان لها بعض الجوانب الايجابيّة . وتتمثل نقطة الضعف فيها في عدم قدرتها على اقناع المؤمنين بها ، على الاهتمام بالآخرين . فاذا كانت السعادة الشخصية مقياس الخير واذا كانت اللذة مقياس السعادة ، واذا كان هدف القانون هذا النوع من الخير الفردي المحدود ، فأيّ تبرير يكون للدفاع عن القيم والتضحية من اجل الآخرين .

وبالرغم من ان اصحاب هذه النظرية ، من(أبيقور)في العهد اليوناني القديم ، الى «جرمي بنتام» و «استيوارت ميل» و «ايرينگ» في العصر الحديث ، قد حاولوا توسيع مفهوم السعادة ، لكي تشمل خير المجتمع ، وحتى ان «استيوارت ميل» آمن بوجود وجدان اخلاقي عند الانسان يمنعه من اعتبار السعادة شخصية .

أقول : بالرغم من انهم حاولوا ذلك ، الا ان فلسفتهم تنقصها القدرة على الاقناع ، بل انها تبرّر الذاتية والأنانية عند الانسان بأبشع صورها . وهي مخالفة للقانون كما هي مخالفة للاخلاق . حيث ان الذي جعل هدف حياته اللذة والمنفعة الشخصية ، لا يتقي من تحطيم سعادة الآخرين بأيّة وسيلة ممكنة[١٤] .

ثم ان الذة ليست حقيقة كميّة حتى تخضع للمحاسبة ، وكل انسان يمكن ان يجعل لذّته اسمىٰ من لذة الآخرين[١٥] .

بلىٰ هناك جانب مشرق في هذه النظرية ، هي قياس نتائج القوانين وانعكاساتها على اوضاع الناس ، ومدىٰ مساهمتها في خيرهم وصلاح معايشهم ، وقياس ذلك على اساس جمعي وليس فردي . والبحث عن ادوات لقياس كمية السعادة ودرجتها بالنسبة الى مختلف طوائف المجتمع ، ولا ريب ان تقدم علوم الاحصاء في كافة حقول الحياة ، يسمح لنا بهذه المقايسة ، بصورة قريبة من الدقة ، نعم يجب الاّ نجعل الجوانب المادية فقط مقياساً للسعادة ، بل سائر ابعاد الحياة ، بما فيها الجوانب المعنوية كما بيّنا ذلك في مناسبة اخرىٰ .

---

(١٤) المصدر ص ١١٣.

(١٥) المصدر.

٤ / المدرسة الواقعية

الفيلسوف الأميركي المعروف (وليام جيمز) الذي اشتهر بتجديد المدرسة المعروفة بالواقعية (البراجماتيزم) وقال في تعريف هذه المدرسة: انه إسم جديد لمناهج عتيقة للتفكر[١٦].

وهو يرىٰ: ان مقياس تمييز الحق عن الباطل، هو النتائج الواقعية التي يورثها العمل، وهدف العلم هو هداية الانسان الى الانتفاع بالطبيعة، وتكييف البيئة مع حاجات البشر، فكلما نفعت حاجات الانسان فهو حق، وكلما اضرّ بها هو باطل.

وهو يرىٰ ان الحق هو المصلحة المرتسمة في اذهاننا، والمصلحة هي الحق المتجسّد في الواقع[١٧].

وهكذا إذا اردنا ان نفضّل مبدأ على آخر، فعلينا ان نرىٰ أيّ المبدئين اكثر نفعاً.

وفي القضاء، إذا أراد القاضي ان يحكم بالحق، فعليه ان يفتّش عن اقرب الاحكام الى المصلحة.

والمصلحة عنده، جملة النتائج الايجابية التي تترتّب على الحكم، وتتعلّق بالناس الآن ومستقبلاً[١٨].

---

(١٦) المصدر ص ١٢٠.

(١٧) المصدر ص ١٢١.

(١٨) المصدر ص ١٢٢-١٢٣.

ومن هنا فلكل قضية احكامها ، ولا ينبغي تقليد الاحكام السابقة ، التي صدرت من المحاكم في القضايا المشابهة ، وهكذا تعطي هذه النظرية صلاحيات واسعة للقاضي ، للحكم في كل قضيّة حسب رؤيته عن نتائج احكامه .

وقد اتبع (ديوي وباند)، نظريات وليام جيمز، كما وطوّره بيري الى أبعد حدّ ممكن .

أما (ديوي) فقد اعتبر المنطق : اتباع قواعد ومناهج لاتخاذ قرار، سيعرف في المستقبل مدى صحته ، حسب نتائجه العملية .

ومن هنا فقد اعتبر اسلوب القضاء طرح كل طرف دعواه، ضمن سلسة من الحوادث التي يرتبها القاضي في ذهنه، حسب قاعدته المنطقية التي تنطلق من معرفة الاصلح .

و(رسكوباند) الذي اعتبر مهندس المصالح الاجتماعية (مهندس القيم) فانه أسس علم القانون القائم على اساس علم الاجتماع .

ويعتقد(باند) ان معرفة هدف الشيء تجعلنا نعرف قيمته . ومن هنا فاذا عرفنا هدف القانون في كل زمان عرفنا أيّ نوع من القانون امثل، وهكذا لا يمكننا الاكتفاء بالمناهج القديمة . واعتبر الهدف الاساسي للقانون، تنسيق المصالح المختلفة والمتعارضة(١٩) .

ولكن كيف يمكن تفضيل مصلحة على اخرى (وقيمة ضد ثانية) يعتقد(باند)ليس لدينا معيار واحد في ذلك ، لأن كل عصر ومصر يختلف من زاوية المعيار. فالقيمة أو المصلحة التي تعتبر هنا أمثل وأفضل قد تعتبر هناك ثانوية وفرعية(٢٠) .

ولشدّة اهتمام(باند)بالمتغيرات ، فقد آمن بالقانون الحيوي ، والواقعي الذي ينتزع من احكام القضاة في المحاكم .

وقد قسّم (باند) المراحل التي مرّ بها علم القانون الى خمس . واعتبر كل مرحلة تابعة لظرف اجتماعي خاص . وقد تحدثنا عن ذلك في مناسبة اخرى ، وهذا التقسيم ناشئ من ايمانه بتأثير الظروف المختلفة في وضع القوانين .

---

(١٩) المصدر ص ١٣١ .

(٢٠) المصدر ص ١٣٢ .

نقد المدرسة الواقعية :

فوائد هذه المدرسة تشبه الى حدّ بعيد فوائد المدارس الوضعية الاخرىٰ ولكن اخطائها هي الاخرىٰ مثل اخطاء سائر المذاهب .

أما الفوائد فهي :

أولاً : فهم المتغيّرات فهماً عميقاً ، وبالذات فيما يتّصل بالحياة الاجتماعية ، وحاجاتها ومثلها وافضليّاتها ، وفهم ظروف كل حادثة ، وبالتالي كل ما يرتبط بالدائرة التي يهتمّ بها العلم وهي دائرة التفاصيل الدقيقة . كل ذلك يشكّل جوهر هذه النظرية وسائر النظريات الوضعية اليوم بل وسائر المذاهب المنطقية السائدة ، وهو بحق روح الحضارة الحديثة واساس منافعها المختلفة في معرفة الحياة . بما فيها من عنفوان وحيويّة وتطور وتنوع .

وفي القانون يجب ان يلاحظ ادقّ التفاصيل بل يجب ان نضع مقاييس لتطبيق القواعد العامة على تفاصيل كل حادثة بالمزيد من المرونة فيها .

ثانياً : اخذ المصالح بنظر الاعتبار وذلك عبر معرفة عواقب الامور . والتفكر في نهاية كل ظاهرة ونتيجة كل حكم وهكذا . وهذا بدوره مما اكّدت عليه هذه المدرسة .

ثالثاً : ان النظرة الواقعية تجعلنا نطرح جانباً البحوث النظرية البحتة التي لا تمت بصلة قريبة الى الواقع الخارجي .

رابعاً : هذه المدرسة تجعلنا نلغي الحواجز المصطنعة بين مختلف العلوم والقانون إذ ان القانون إذا أراد ان يكون واقعياً يجب ان يتناسب وكل حقول العلم ، ابتداء من علم الاجتماع (وهذا اقرب دوائر نشاطه) ، وانتهاء بعلم الاقتصاد ، ومروراً بعلم النفس والتربية وما اشبه . إذ ان هذه العلوم تكشف لنا طبيعة الاشياء وكيفية انعكاس أي قانون عليها .

خامساً : نظرية (رسكوباوند) في ارتباط القانون بالهدف الاساسي ، الذي يوضع له على اساس الظروف التي يعيشها المجتمع في فترة زمنية معيّنة ، هذه النظرية تعطينا معياراً مفيداً لدراسة الأولويات في القانون ، كما ان نظرية «هندسة المصالح» وتفاصيلها التي سوف نستعرضها انشاء الله في فصل لاحق ، كل ذلك يعتبر خطوة على طريق تنسيق القيم

والمصالح الاجتماعية ضمن قنوات معينة .

كل ذلك كانت الفوائد التي يمكن ان نجنيها من هذه المدرسة . ولكن الاخطاء -هي الاخرىٰ- عديدة وابرزها ما يلي :

اولاً : المنطق الذرائعي الذي بشّر به (وليام جيمز)، واكمله (جون ديوي)، يعتبر وريث المنطق الوضعي ، الذي يتجاهل دور العقل والوجدان الاخلاقي والمبادئ التي لا يشك فيها احد ، وهو -اذ يركّز اهتمامه بالجوانب المتغيرة من حياة البشر- يغفل عن الثوابت التي هي الاخرىٰ حقيقة ، إنّ انكار القوانين الثابتة في الطبيعة (قانون الجاذبية مثلاً) يعتبر سفسطة وجهلاً ، فكيف لا يعتبر كذلك ، إنكار وجود أنظمة اجتماعية ونفسية في حياة البشر (حاجة البشر الى النظام مثلاً) ، والمنطق الوضعي ينكر وجود ثوابت في الانسان . أليس هذا منطقاً غير علميّ .

والمنطق الذرائعي الذي ينكر الحق رأساً ويعتبر المصلحة حقاً . مخالف -بدوره- للوجدان ولأبسط البديهيات . فلو افترضنا مثقفاً ذهب الى قبيلة بدائية وأراد ان يشتري منهم عشر كيلو غرامات من التفاح . كل كيلو غـرام بـدولار فمصلحته في ان يعطي تسع دولارات قيمة الفاكهة فهل يصبح الحق أن جمع الثمن هو ٩ دولارات لمجرد مصلحة في ذلك ؟ .

وحسب ما يقوله (برتراندرسل) هازئاً هل صحيح ان نقول ان بابا (عمانوئيل) حقيقة ، لمجرد ان الاعتقاد به ينفع الاطفال[٢١] .

مصالح الناس تختلف كثيراً مع الحقائق . وكثيراً ما يعمل الناس وفق مصالحهم -ولكنهم -مع ذلك- يعترفون بأنهم يخالفون الحق من اجلها ، واذا تحاكموا فأنهم يتحاكمون الى الحق ، لا الى المصالح .

ثانياً : ان هذه المدرسة ترىٰ اهمية المصالح . ولكن الناس يختلفون فيها ، ولا يتفقون على سلم الاولويات بينها عند التعارض ، فما هي المعايير التي نوزن بها قيمة المصالح ، ونفضّل بعضها على بعض ؟ .

الاخلاق والقانون والمحاكم ، وجدت لكي تهيمن على المصالح ، وتفصل بين

---

٢) المصدر ص ١٣٨ .

المختلف بينها ، فاذا جعلناها جميعاً تابعة لها ، فقد نقضنا الغرض وخالفنا الهدف . اما اذا رجعنا الى العقل لتقييم المصالح . فانه مخالف للمنطق الذرائعي الذي تؤمن به هذه المدرسة ، مثلاً : (وليام جيمز) كان يعتبر الحرية هي القيمة الاسمى ، بينما (جون ديوي) كان يعتبر الامن القيمة السامية ، أما (رسكوباوند) فهو يعتبر جملة المصالح هامة ، حسب وضع كل بلد في عصر محدّد ، ثم ان (جون ديوي) عاد في كتاباته الاخيرة ، واعتبر الحرية الفردية هامة . فكيف نقيس المصالح ، والنتائج ، فهل القانون الصحيح هو الذي يؤمِّن الحرية (كمصلحة عليا أو نتيجة هامة) أم الذي يؤمن الامن ؟ .

وكما يعترف باوند فانه «تنشأ» الصعوبات بصورة رئيسية بالنسبة لضابط قياس القيمة .

ويضيف قائلاً : لقد جهد الفلاسفة لاكتشاف طريقة تؤدي الى معرفة الاهمّية الذاتية والجوهرية للمصالح المختلفة ، بحيث يمكننا ذلك من وضع قاعدة مطلقة ، نستطيع بموجبها ان نؤمن سيادة المصالح ذات الاهمية والوزن الكبير . ولكنني متشكّك في امكان التوصل الى حكم مطلق بهذا الشأن[٢٢] .

ان معرفة المصالح ، وبالذات المستقبلية ، ليست بتلك البساطة ، بل قد تكون معرفة الحق بالمبادئ الوجدانية التي فطر كل انسان عليه أسهل وأمثل .

ثالثاً : ان هذه المدرسة تجعل الاخلاق العليا غير مبرّرة ، وبالتالي تعيد البشرية الى الجاهلية ، حيث الأنانية والصراع والانتهازية هي الحاكمة المطلقة . وهناك لا مناص لنا من التحاكم الى القوة التي هي شريعة الغاب .

رابعاً : لا مصلحة للانسان أمثل وأفضل عن معرفة الحق وتطبيقه ، ولا هدى افضل من العقل يحمله الى معرفة الحق ، ولا وسيلة افضل من القانون القائم على اساس الحق ، وحتى نظرية الهندسة الاجتماعية ، التي توصل اليها (باوند) ، فأنه -بالرغم من التحسينات الظاهرة عليها- لم يوفّق الى اعطاء معيار افضل من الحق في هذا المجال .

مثلاً يقول باوند : من اجل فهم قانون العصر الحديث انني مقتنع بالصورة التي تظهر

---

(٢٢) مدخل الى فلسفة القانون (رسكو باوند) ص ٥٩ .

القانون على انه وفاء بأكبر قدر ممكن من الحاجات البشرية بأقل قدر من التضحية[٢٣].

أما عن الحاجات فيقول : أي المطالب والتوقعات والآمال الموجودة في أيّ مجتمع متحضّر.

وانك لتقرأ في ثنايا حديثه اعترافاً مبطناً بالعجز عن اجابة صريحة عن المعيار المناسب لتحديد المصالح أو النتائج.

(٢٣) المصدر ص ٦١.

٥ / المدرسة الديكتاتورية

بالرغم من ان المدرسة الارادية، التي جعلت القانون نتيجة لارادة الحاكمين، وجدت مع اقدم الدول المستبدة، الا ان نظرية «وحدة الدولة والقانون» التي افضت الى اعتى انماط الديكتاتورية في العصر الراهن أو لا اقل بروتها، انما وجدت في فلسفة «هيجل» (١٧٧٠/١٨٣١) افضل سند لها ونصير. فما هي هذه الفلسفة، التي يرى البعض أنها جاءت ردّ فعل مباشر للفوضى التي سادت فرنسا في عهد الثورة، والتي اظنّ أنها مثلت روح المانيا في تلك الحقبة، وربما حتى الآن، افضل تمثيل؟.

ان فلسفة «هيجل» قائمة على اساس تجميع كافة الافكار والنظريات، فهي -في الحقيقة- منهج للجمع بين المدارس المختلفة وإنما وضع منطقه القائم على اساس الاطروحة وضدها والجمع بينهما (الطباق) من اجل هذا الهدف.

ومن هنا جاءت الفلسفات التالية لها، بمثابة امتداد لها، على ما بينها من تناقض ظاهر.

وتبدأ هذه الفلسفة من التفريق بين الحرية وإتباع الاهواء الفردية، وهكذا يفسر الحرية بالنظام، لأنها لا تحقق الّا بالدولة، ويزعم انه لا يمكن التفريق بأية صورة، بين القانون والدولة، وبين السياسة والاخلاق، ومن هنا يمكن للحكومة ان تفدي الفرد لمصلحة المجموع[٢٤].

(٢٤) المصدر ص ١٤١.

ويرى : ضرورة تدوين القانون ، ولا يمكن الاعتماد على العرف ، وقد اعتمد في وضع القانون على منطقه المعروف بالديالكتيك ، حيث يقابل كل حقيقة بأخرى ثم يجمع بينها في صورة حقيقة متكاملة ، وكمثل على ذلك -حسب باترسون- الاطروحة هي ضرورة تدوين القانون لأن قواعده بحاجة الى الوضوح . اما ضدها فهي لا ينبغي تدوين القانون للحاجة الى تغيير قواعده بصورة دائمة . أما جمع هذه الاطروحة وضدها ، فيمثل في (الطباق) أن القواعد الاساسية لا تتغير فتكتب ، بينما القواعد الفرعية تتغير اسرع فلا تحتاج الى التدوين(٢٥) .

اما الفكرة العامة في نظرية هيجل -حسبما أرى- فهي : بلورة روح الامة ، حيث يعتقد ان الحياة حركة تكاملية نحو الروح المطلق (الله تعالى) وان كل امة تتفق حركتها مع تلك الحركة التكاملية العليا فإنها تتقدم وتتعالى على سائر الامم ، وحين تضعف حركة هذه الامة تترك القيادة لغيرها .

والصراع القائم بين الامم ، ضرورة لتقدم تلك الروح العالمية ، وانتصار امة على اخرى هي -في رأي هيجل- انتصار الحق على الباطل ، ولأن الواقع هو الحق فأن النتيجة التي تترتب على نظرياته هي ان القوة هي الحق .

وبما ان(هيجل)كان يرى ان الألمان هم الامة القريبة من الروح المطلقة ، وان الدولة فيها هي كل شيء ، وان قوتها هي الحق ، فان نظرية هيجل وجدت أوضح تطبيق لها ، في النازية العسكرية -وهذا يعتبر اكبر فضيحة لنظريته .

وأنـى كان فان هيجل آمن بـ«روح الأمة» واعتقد انها منظومة ابعاد الحضارة فيها ، ابتداء من اللغة والآداب والاعراف ، وانتهاء بالدين والمنظمات السياسية والقانونية ، وهي جميعاً كل لا يتجزأ(٢٦) .

وهكذا تصور : ان القانون يعتمد على الروح العامة في الامة اكثر من اعتمادها على البنى الاقتصادية (بعكس عقيدة الماركسية) وزعم ان مصدر هذه الروح انما يوجد في (ميتافيزيقيتها) تماماً بعكس الحتمية المادية التاريخية التي اعتقد بها كثير من مؤيديه من

---

(٢٥) المصدر ص ١٤٧-١٤٨ .

(٢٦) المصدر ص ١٥٣ .

بعده[٢٧].

فنظريته قريبة من المدرسة الاجتماعية، بالرغم من انها اكثر تكاملاً منها وشمولاً.

نقد نظرية هيجل :

أما مصدر هذه النظرية القائم على اساس المنطق الديالكتيكي فقد بحثناه في اكثر من مناسبة، ورأينا انه مجرد اسلوب لإثارة الفكر، والاّ فان هناك اكثر من ثغرة فيه، مثلاً، كيف نعرف ضدّ الاطروحة، وكيف نكتشف الجمع الأمثل بينهما - فإذا اردنا ان ندرس ضرورة بناء البيت فهل ضد ذلك عدم بناء البيت، أم بناء المدرسة أم ماذا، ثم الجمع بينهما هل هو بأن نقول : إذاً دعنا نبني البيت في أرض مستوية، أو بثمن رخيص، أو في وقت دون وقت هكذا، وقد طبّق (هيجل) ذاته نظريته على الدين فقال :

١ - ان الدين اطروحة، والفنّ ضدها، والجمع بينهما فلسفة مما أثار تساؤلات من قال ان ضدّ الدين هو الفن وكيف ولدت الفلسفة من الجمع بينهما ؟.

٢ - ثم ان (هيجل) بالغ في تمجيد الدولة، ووضعها في اسمى مرتبة، ولم يفرّق بين الأمّة والدولة، ولا ريب ان هذه النظرية ادّت - كما رأينا - الى سيطرة أعتى الحكومات الديكتاتورية.

٣ - كما انه لم يفرّق بين الواقع والحقيقة، أي بين ما هو قائم فعلاً، وبين ما ينبغي ان يكون، وهذا مخالف للوجدان، ولأبسط البديهيات، ولروح القانون ايضاً، فاذا كانت الفوضى والجريمة والارهاب قائمة في بلد، فهل نعترف بها باعتبارها وقائع قائمة، أم نقاومها باعتبارها فساداً يجب اصلاحه وتبديله بما هو افضل ؟.

بل ان (هيجل) نراه يبالغ في تمجيد القادة ويعتبرهم الضرورة التاريخية مما يجعل فلسفته في خدمة الطغاة تماماً[٢٨].

وبالرغم من كل ذلك، فان في نظرية (هيجل)، نقاطاً ايجابية، أبرزها : محاولة الجمع بين مختلف الافكار وتكميل بعضها ببعض، وايضاً عدم رؤية الاشياء من زاوية

---

(٢٧) المصدر ص ١٥٦.

(٢٨) المصدر ص ١٥٦.

واحدة بل من زوايا مختلفة ، وفي حقل القانون، الاهتمام بروح الشعب ، التي هي جملة خصائصه النفسية والتربوية والثقافية والاقتصادية ونظامه السياسي والاقتصادي ، ووضع قانون يعكس تلك الروح ، وهذه الفكرة تعتبر بداية لدراسة شاملة للعوامل المؤثّرة في القانون ، على ان نجعل كل ذلك يطال الجوانب المتغيرة منه ، اما المبادئ الخالدة ، فانها واحدة ، ولا يمكن معرفتها الّا بالعقل والوجدان ، وقد سبق الحديث عنها عند بحث المدرسة الطبيعية ونفصّل القول فيها ـ مستقبلاً ـ انشاء الله .

٦ / المدرسة الفاشية والنازية

ليست المدرسة الفاشية، قيمة علمية أو اساس فلسفي، حتى نفصّل القول في بيانها ونقدها، ولكنها تمثل ذات الخط العسكري الذي نجده عند كل الحكومات القمعية تحت غطاء من الالفاظ الفارغة (النازية: بإسم الشعب الممتاز ـ اليهودية: بإسم الشعب المختار ـ الماركسية: بإسم ديكتاتورية الطبقية، والمَلَكية المطلقة: بإسم ظل الله في الأرض).

ولكن الفاشيّة قد بلغت الذروة في الوقاحة، حيث اعلنت ان الدولة والامة حقيقة واحدة، وان الدولة وحدة اخلاقية وسياسية واقتصادية، وهي كل شيء، والفرد لا شيء، وانها تتمثل في شخص الديكتاتور والذي يجسّد روح الأمّة. وما المجلس الاّ اداة تقنين آراءه، والوزراء أدوات تنفيذية بيده، والحزب والنقابة، وسائل تدعيم مركزه. والدولة وضعت للصراع مع سائر الدول التي تقاومها (أميركا ـ فرنسا ـ بريطانيا ـ دول الحلفاء ضدّ ايطاليا المتحدية لهم) والمدرسة النازية تشبه الى حدّ بعيد المدرسة الفاشية الا انها تقدس عنصراً معيّناً، وتسعى لجعله الاعلى، واستحالة او إبادة العناصر البشرية الأدنى أو المعادية (وهم غير الاروبيين وهكذا اليهود المعادين).

والماركسية تشبه الفاشية والنازية، في تقديس الدولة، ووضعها فوق النقد، الا انها تنتمي (ولو نظرياً) بالمدرسة الاجتماعية التي سوف نتحدث عنها ـ قريباً ـ انشاء الله.

والتبرير الذي يمكن اقامته لظهور مثل هذه الدول الناشزة، والتي ليست بالقليلة عبر التاريخ وفي عصرنا الراهن (صدام في العراق والصهاينة في فلسطين و.. و..) هو اما

انتشار الفوضىٰ واللامسؤولية في الامة ، حتى تأتي الدولة الفاشية لملأ الفراغ -(ايطاليا) أو اشباع الشعب بالغرور والتطلّع لتأدية دور اكبر من طاقاتهم (اسرائيل- والمانيا النازية) أو إرهاب دولة كبرىٰ يستفيد منه ديكتاتور ذكي تبريراً لتصرّفاته (صدام) .

وانّىٰ كان، فان المبادئ العقلية والوجدانية التي عرفناها سابقاً تدحض هذه التبريرات ، وتكشف : ان السعادة والتقدم والنصر، لا تكون الّا من حظّ الدول التي تخدم افراد الشعب وتعطيهم روح الكرامة والاستقلال وتنظّم طاقاتهم لتحقيق المبادئ السامية .

٧ / المدرسة الخالصة

لقد تابع بعض الفقهاء القانونين نظريات (هيجل) في وحدة الدولة والقانون امثال «ايرينگ» و «لاباند» و «لينك» و «گيركة».

وخلاصة نظرياتهم هي ان الدولة ذات شخصية مستقلة، وهي مصدر القانون، ولها الحق في وضعه وفرضه. على اختلاف بينهم في ان الدولة هل يحقّ لها ان تتمرّد على القوانين التي تضعها، أو عليها ان تتقيّد بها. ولكنهم يشتركون في مقولة: ان القانون وضع للدولة وليست الدولة وضعت من أجل القانون(٢٩).

ولكن النظرية التي ساهمت في اعطاء شخصية مستقلة للقانون، وحرّرته من علاقاته بسائر الحقول المؤثرة فيه (الطبيعة- الدين- الفلسفة- التاريخ- المجتمع والاقتصاد) هي نظرية (كلسن) التي تسمى بالمدرسة الخالصة.

وبالرغم من ان نظريته ليست خالصة، لأنها تعتمد على خلفيّة علمية معينة، هي الفلسفة الوضعية، ولذلك لم تلق اذناً صاغية عند اكثر الحقوقيين من بعده. بالرغم من ذلك فان فيها نقاطاً ايجابية.

وتقوم نظريته على الاعتقاد بأن حقيقة القانون هي الإلتزام. ويفرّق بين ما هو كائن وما ينبغي ان يكون ويعتبر ما «ينبغي» هو القانون، ولكن أين يوجد الالتزام؟

---

(٢٩) المصدر ص ١٦٥.

انما في الدولة لأنها المؤسسة الاجتماعية الاساسية التي يلتزم بها الناس عبر الميثاق أو الدستور.

ويرى (كلسن) مسؤولية رجل القانون تتلخّص في وضع القانون المتناسق مع الدستور. والمتناغم مع سائر بنوده. فعلم القانون ـ كما علم الرياضيات ـ لا يهتمّ بمحتوى القانون بل بشكله.

وقد سبق الحديث عن هذا المذهب من زاوية أنه ينتمي الى المدرسة الصورية (وليس من زاوية اندماجه مع الدولة) وقلنا ان النقطة الايجابية فيه: اهتمامه بالقانون من خلال خصيصة اساسية فيه، هو كونه اطاراً للنظام القائم أو قل: منظومة متناسقة من الالتزامات المفروضة على الناس بأمر سلطوي.

ولكن الانتقاد الكبير الذي وجّه اليه: انه يفصل إطار القانون عن محتواه. ثم ينكر الحق الطبيعي للإنسان قبل ان تكون هناك دولة أو نظام وقانون.

يقول عن ذلك د.تناغو وفي هذا البناء الهرمي الواحد (الدستور والقانون ثم اللائحة) لا يوجد أيّ مكان لغير القواعد القانونية أو الالتزامات القانونية وبالتالي لا يوجد أيّ مكان لما يسمى حقوق الافراد الخاصة كحق الملكية، وكحق الدائن قبل مدينه[٣٠].

ويضيف: ان نظرية الحق ليست مرتبطة بالضرورة بنظرية القانون الطبيعي (الذي ينكره كلسن) بل هي كما اثبت الفقه الحديث ـ نظرية فنّية مستقلة عن أيّة فكرة فلسفية تقول بوجود حقوق للأفراد سابقة على وجود الدولة، فالحق غير قاصر على الافراد في مواجهة الدولة، فهو قد يكون للفرد في مواجهة فرد آخر أو في مواجهة الدولة، كما قد يكون للدولة ذاتها في مواجهة أحد الافراد أو في مواجهة دولة اخرى[٣١].

ثم ان فصل القانون عن العوامل المؤثرة فيه يؤدي الى نتائج سلبية هي التالية:

اولاً: صحيح ان الدولة هي التي تضع القانون، ولكن صحيح ايضاً انها لا تضعه اعتباطاً، وانما اعتماداً على معرفة مجمل الظروف المحيطة بالمجتمع، من ثقافة وعلاقات اجتماعية وسياسية واعراف و. و. فالبحث المجرد عن القانون يشبه حسب ما يقوله

---

(٣٠) النظرية العامة للقانون ص ١٩.

(٣١) المصدر ص ٢٢.

«دبر» اقتصار النظر على نبع ماء دون البحث عن المياه الجوفية التي تغذّيه، ويضيف كيف يمكن دراسة القانون بعيداً عن الاخلاق وننسى علاقة هذين ببعض ؟[٣٢].

ثانياً : الغاية المرجوّة من القانون تنظيم العلاقات الاجتماعية التي تتفاعل مع مؤثرات سياسية اقتصادية ثقافية وتاريخية وغيرها، فكيف يمكن تنظيم العلاقات من دون الاهتمام بهذه العوامل المؤثرة فيها.

ثالثاً : هل يمكن تنفيذ القانون الذي لا ينبع من الظروف المحيطة، وهل يكتفي المشرّع بوضع القانون سواء نفذ أم لم ينفذ ؟

رابعاً : كيف يمكن للقاضي : ان يطبق القانون الصارم، ومن دون ملاحظة الظروف المحيطة وهل في ذلك خدمة للحق ولغايات القانون[٣٣].

خامساً : ان هذه النظرية قائمة على اساس غير متين هو انكار القانون الطبيعي وتلك المبادئ الخالدة التي يهدينا اليها العقل والوجدان.

---

(٣٢) فلسفه حقوق ص ١٧٨.

(٣٣) المصدر ١٧٨-١٧٩.



الفصل الثالث

المذاهب الاجتماعية

كلمة البدء

١ / قواعد المذهب الاجتماعي

٢ / المذهب الاجتماعي وروح الامة



كلمة البدء

ولدت المذاهب الاجتماعية من رحم المدرسة التأريخية ، التي اسلفنا الحديث عنها ، فاذا كان مصدر القانون ، الامة بأجيالها المتلاحقة ، فان دراسة الجيل الحاضر تجعلنا قريبين من ذلك المصدر، وهذه الدراسة (المجتمع الحاضر) هي جوهر المدرسة الاجتماعية .

وقبل ان تولد هذه المدرسة ، كانت هناك ارهاصات لها في نظريات الاغريق فقد اعترف (أرسطو) بأن قوانين ايران لن تكون متماثلة مع قوانين أثينا[1] .

كما ان (منتسكيو) - في القرون الاخيرة - اكد ان التباين في الاوضاع الجغرافية والاجتماعية يستدعي حتماً مثل هذا التنوع في القوانين[2] .

وكان «اوجيست كنت» بنظرياته الوضعية ، قد شجّع تابعيه وبالذات (دوركايم) لتكميل المسيرة الاجتماعية ، ليس في حقل القانون ، بل في تكوين علم جديد بإسم علم الاجتماع ، قائم على اساس نظرية «اصالة الاجتماع» .

---

(١) فلسفة القانون ص ٢٩ .

(٢) المصدر.

١ / قواعد المذهب الاجتماعي

في أواخر القرن التاسع عشر، اقترح (دوركايم) ثلاث قواعد تطبق على القانون :

الف ــ ضرورة دراسة الظاهرة الاجتماعية بمنهج الملاحظة والتجربة ، كما تدرس الظاهرة الطبيعية تماماً .

وبما ان القانون ظاهرة اجتماعية ، فعلينا دراسته بهذا المنهج ، حيث ان مصدر القانون هو العرف الذي يتكوّن عفوياً . وفي هذه النقطة تشترك المدرسة الاجتماعية والمدرسة التاريخية (اعتبار القانون نابعاً من العرف بصورة عفوية) الا ان المدرسة الاجتماعية تسعى ـ ليس لاصطياد القاعدة القانونية من بحر العرف فقط ـ بل وتحليلها تحليلاً علمياً ، خاضعاً للتجربة ايضاً .

باء ــ الظاهرة الاجتماعية تأتي نتيجة ضغط المجتمع ، وليس نتيجة تفكير فرد أو افراد تفكيراً موضوعياً عقلائياً . والقانون أحد ابعاد الظاهرة الاجتماعية (الى جانب الاخلاق والدين واللغة والثقافة وما اشبه) فهو يولد نتيجة الضغط ، ومن هنا فان المشرّع أو القاضي ، يخضع لذات الضغط ويأتي تشريعه أو حكمه انعكاساً لمجمل العوامل المؤثرة في المجتمع ـ سياسياً أو ثقافياً أو اقتصادياً أو حتى بيئياً .

جيم ــ أيّة فكرة أو ظاهرة أو اتجاه في المجتمع ، يعتبر انعكاساً للروح الجماعية ، أي لتلك الشخصية المستقلّة للمجتمع . والقانون ـ بدوره ـ هو قانون تلك الشخصية ، وحسبما يقول باتيفول : ولكون كل مجتمع يعيش القانون فعلم الاجتماع يؤدي ـ اذاً ـ الى مشاهدة

الظاهرة القانونية في قواعد تنظيم أي تكتل بشري سواء أكان الامر يتعلّق بأضعف جمعية أو بأقوى دولة أو بالأُسرة الدولية[٣].

نقد المذهب الاجتماعي :

بعد بيان منطلقات المذهب الاجتماعي في القانون، ومدى تأثره بالفلاسفة من قبل وأبعاد التطور الذي مرّ به سوف نتناول بالدراسة النقدية لهذه البنود الثلاث.

دعنا نبدأ بنظرة عامة لمنطلقات (دوركايم) في هذه البنود :

وقد استفاد (دوركايم) هذه النقطة من «أوجيست كونت» الذي كان (دوركايم) يكمل مسيرته. حيث اعتقد بالوجدان العام (الروح الجمعية) الذي اعتبره حقيقة قائمة، واعتبر القواعد القانونية الناشئة من هذه الروح اهمّ من كل القواعد، واعتقد(كونت)ان منشأ هذه الروح، والذي هو اصل المجتمع ايضاً، ليست المصلحة التي لا تتحقق الّا بالحالة الاجتماعية. وانما الحسّ الاجتماعي الذي يوجد عند كل شخص الى جنب حبّ الذات[٤].

وقد انعكس نشاط علم الاجتماع على آراء خبير قانوني فرنسي اسمه «هوريو» كان يعيش في مطلع هذا القرن. وترك من خلاله اثراً بالغاً على مسيرة القانون. حيث اعتقد هوريو: ان علم الاجتماع يستطيع ان يقدم اموراً كثيرة الى رجال القانون، إذ ان العلاقات الاجتماعية تؤلف «مادة الكيان الاجتماعي» بحيث لا يمكن معرفتها دون معرفة هذا الكيان. وذهب الى نظرية المؤسسة التي تعارض النزعة الفردية، المتّجهة نحو تفسير كل شيء بموجب العقود والارادات الشخصية وتؤكد ـمع علم الاجتماع ـ تفوّق العامل الاجتماعي[٥].

الا ان(هوريو) رأى ان للفرد مبادراته ايضاً. فهو يستطيع ان ينظم المؤسسات الاجتماعية وفقاً للأهداف المقصودة، وانما يخدم علم الاجتماع في هذا المجال (معرفة طبيعة المؤسسات ـمثلاًـ).

---

(٣) فلسفة القانون ص ٣٢.

(٤) فلسفه حقوق ص ١٨٣-١٨٤.

(٥) فلسفة القانون ص ٣٣.

وكانت تلك خطوة تراجعية عند (هوريو) عن ذلك المخطط الذي رسم «دوركايم» وسائر رواد علم الاجتماع له، حيث زعموا: ان مسؤولية القانون هي دراسة ما هو واقع فعلاً في المجتمع. وان واضع القانون هو الشعور الجمعي وبالتالي فان تكوّن القانون يتم عفوياً. بينما نجد (هوريو) يتراجع اولاً: من مستوىٰ المجتمع الكبير، الى مستوىٰ المؤسسات الاجتماعية. وثانياً: يعطي للمبادرات الفردية دوراً في تنظيم هذه المؤسسات (مثلاً تكوين الجمعية أو الحزب أو النقابة على اساس اهداف واضحة).

ولكن تبقىٰ المشكلة عند (هوريو) غير محلولة، إذ انه قيّد علم القانون ولم يفرّق بين مجال علم الاجتماع ومجال القانون حيث ان علم الاجتماع يدرس ما هو «قائم» بينما علم القانون يدرس ما «ينبغي» ان يكون، وهكذا انتقده «جيني» الخبير القانوني المعروف، لأنه لم يفرق بين الواقع (وهو مجال علم الاجتماع) والحقيقة (وهي مجال علم القانون) وانه فقط كان يهتمّ بدراسة الظاهرة الاجتماعية دون التبصّر فيها[٦].

وهكذا تراجع علم الاجتماع خطوة اخرىٰ على يد (ج. ديفي) الذي تأثر بهذا النقد، واصرّ ان منهج علم الاجتماع لا يستبعد المثل العليا، ولكنه زعم ان هذه المثل تتجلىٰ في المجتمع. وهكذا يجب ان نبحث في المجتمع، لكي نكتشف تلك المثل.

ولكن المشكلة الحادّة تبدو غير محلولة بهذا الاسلوب ايضاً إذ يبقىٰ السؤال العريض: هل الانسان الفرد مغلول اليدين، ولا يقدر ان يناضل من اجل العدالة. وإنّ عليه ان ينتظر مصيره المكتوب على جبين مجتمعه؟.

بتعبير آخر ما دور الفرد في حركة المجتمع؟ هل هو دور انفعالي سلبي؟ أم دور فاعل؟ وفي مجال القانون هل على رجل القانون ان يناضل من أجل مبادئ سامية، أم انه يسجّل فقط الظواهر الاجتماعية ويستنبط منها بعض القواعد القانونية؟.

يبدو ان علم الاجتماع يتراجع مرة اخرىٰ خطوة على يد (ج. كورفيتش) الذي ابتدع نظرية «الحادث التنظيمي» حيث: ان الفرد يستطيع ان يناضل من اجل المثل العليا، عبر اندماجه الفكري والروحي بمنظمة يتفاعل الفرد معها وينشط من خلالها، وهي تعمل بصفتها مؤسسة اجتماعية في سبيل المثل العليا. ولكن هذا الاندماج، ليس عبر العقد

---

(٦) المصدر ص ٣٤.

والالتزامات المتبادلة بين افراد المنظمة (مثل تنظيم الشركة). ولا عبر الضغط (مثل تنظيم الجيش) ولكنه بالاندماج الروحي والفكري الفاعل والحيوي.

ولا ريب ان هذه النظرية تعترف بدور الفرد في حركة المجتمع، ولكنه دور خجول وغير واضح. فمثلاً لم تحدد هذه النظرية من يبادر الى تأسيس هذه المنظمة، وكيف يتم الاعلان عنها والدعوة اليها، ثم هل هذه هي المنظمة الوحيدة التي تؤثر في حركة المجتمع؟ أم إنّ هناك منظمات من انماط اخرىٰ -مثل منظمات العقد الاجتماعي الذي يشترك الافراد فيها على اساس تبادل المصالح وما اشبه.

وهكذا يبدو: ان هناك حاجة الى المزيد من الخطوات لتصحيح مسيرة علم الاجتماع، ليجد مركزه المناسب بين العلوم، ويتراجع عن التضخم الذي اصابه على يد دوركايم.

بلى، نظريات (دوركايم) الاجتماعية ومساهمات علم الاجتماع في القانون، جعلت علماء هذا الحقل، على دراية افضل بمراحل تكون القانون الوضعي. فدراسة المجتمع ومؤسساته وديناميكيّاته وقوانينه، تعتبر هامّه في فهم اتجاهاته وقيمه واعرافه وآدابه. وفهم هذه الجوانب من حركة المجتمع، يساهم في سلامة القانون الذي يوضع. ولكن القانون لا يولد من رحم المجتمع الاّ بعد تطعيم المجتمع بالمثل الأعلىٰ الذي يعتبر بمثابة ابّ القانون، وبتعبير آخر: أرضية القانون هي الواقع. ولكن البذرة الحقيقية له هي المثل العليا. وإذا كانت حركة الواقع عفوية وجمعية وتخضع لدراسة علم الاجتماع، فان زرع بذرة المثل فيه، يتمّ بحركة واعية، وفي الاغلب بمبادرة فردية.

وهنا يتمايز -بنسبة معينة- دور المجتمع عن دور الفرد، وهذا التمايز يتجلّىٰ أكثر فأكثر في وضع القانون. فوضع القانون عمل ارادي واضح تماماً بالصورة التي بيّنها (المذهب الارادي) ولكنه يخضع -بدوره- لعوامل سابقة للوضع، هي في اكثرها عوامل اجتماعية. والآن -حيث عرفنا جانباً من منطلقات المذهب الاجتماعي وتطوراته دعنا ندرس البنود الثلاث الأساسية الت سبقت.

الف ـــ العرف مرحلة سابقة للقانون

ومن هنا ، فان العرف الاجتماعي السائد لا يتمتع بصفة قانونية . الّا اذا وافق النصوص القانونية الموضوعية ، أو حين يقوم العرف بدور تفسير تلك النصوص . ذلك ان العرف ليس في درجة القانون ، بل في درجة ادنىٰ منه ، ولذلك ليس له قيمة القانون ، خصوصاً اليوم ، حيث تعقّدت العلاقات وتسارع تطـوّرها وكثرت وتشابكت الصراعات ، مما يستدعي جهازاً متطوراً لادارته ، يتمثل في الجهاز القانوني ، ولا يمكن الاعتماد فيه على العرف ، الذي ينقصه الوضوح والثبات والشرعية الكافية .

بلىٰ يمكن ان يصبح العرف مادة تشريع القانون ، وذلك عبر ضغطه الاجتماعي على اجهزة وضع القانون (البرلمان مثلاً) واستصدار قانون مناسب له .

وهكذا نستدلّ ـ بذلك ـ ان العرف حالة قبل القانون ومادة تشريع القانون أو منهج تفسيره .

يقول «باتيفول» : ان تعدد القضايا الحديثة ، ولا سيّما في القانون التجاري ، وقانون العمل يوجد بانتظام حلولاً عفوية قبل تدخّل المشرع والحاكم ، ولكن قيمة هذه الحلول منوطة في الرأي العام بانطباقها على مبادئ القانون القائم ، أي على احتمال تأييدها من قبل القانون أو الحاكم بواسطة تسوية محتملة ، أو عند الاقتضاء باجراء انقلاب في المبادئ النافذة ولكن الجهاز المختص(٧) هو الذي يقرر هذه التجديدات في القانون الحكومي(٨) .

ويضيف : فما دامت الدولة تتولّىٰ مهمة التشريع ، وتتمتّع بالقوة التنفيذية لغرض احترام ارادتها ، فلا وجود للعرف الّا بموافقتها الضمنيّة والصريحة وينشأ الوهم(٩) بسهولة

---

(٧) يقصد انه إذا اقتضىٰ الامر ، وكان العرف قوياً ، فانه يجب تغيير القانون عبر جهاز حكومي مختص بالتشريع مثلاً البرلمان .

(٨) فلسفة القانون ص ٣٩ .

(٩) وهم وجود قيمة للعرف .

عندما يؤيده المشرع أو الحاكم، فيبدو وكأنه القانون النافذ دائماً، اما اذا ردّته هذه الاجهزة فانه يفقد كل قيمة كان يتمتع بها(١٠).

وهكذا نعرف ان العرف من مكوّنات القانون وهو مستقر في مرتبة ادنى للقانون وليس في رتبته ولذلك فهو مرحلة سابقة للقانون.

واذا كان العرف في هذه المرتبة، فالسابقة القضائية -بالاحرى- لن تكون في مستوى العرف انّى كانت مفيدة، ومن هنا فجعل القانون والعرف والسابقة القضائية في مرتبة واحدة، كما فعل (گورويج) يعتبر خلطاً بين مراحل التشريع يقول گورويج: القانون الذي تشرّعه الدولة يعتبر فقط قسماً ضئيلاً من الظواهر القانونية، كما لو كانت (تشريعات الدولة) بمثابة خليج صغير من البحر، وتلك الظواهر تحتوي على كل القواعد الناشئة في المجتمع، بينما الحكومة لا تتصور حتى وجودها(١١).

باء ـــ دراسة القانون عبر الظواهر الاجتماعية

لعلّ المساهمة الفعّالة لعلم الاجتماع في التشريع القانوني، كانت في هذا البند من منهجه، حيث أوصى بدارسة الظواهر الاجتماعية لاكتشاف القانون المناسب، ولا ريب ان تقدم علم الإحصاء والمسح الاجتماعي، وتطور وسائل مراقبة الظواهر الاجتماعية، كل ذلك ساهم في أهمية هذا البند، واليوم لم يعد أحد يجهل مدى علاقة التشريع بوعي حركة المجتمع، ومعرفة تطوّراته. وحتى -في السابق- حيث كانت الوسائل بدائية، فقد ساهمت دراسة الظواهر الاجتماعية في وضع تشريعات مناسبة، ويضرب (باتيفول) مثلاً على ذلك ويقول: ان نمو الثروة العقارية في القرن التاسع عشر قد اخلّ بتوازن النظام القانوني في اشتراك الزوجين في ملكية العقارات والاموال المشتركة خلال الحياة

---

(١٠) المصدر ص ٤٠.

(١١) فلسفه حقوق ص ٢١٤.

الزوجية[١٢] .

ولكن مساهمة هذه الدراسة في التشريع لا تزال بسيطة ، ولعدّة اسباب :

اولاً : لأن علم الاجتماع لا يزال يحبو في طريق اكتشاف المجتمع ، ويبدو ان الطريق امام البشرية طويل حتى تكتشف نفسها والقوانين الحاكمة عليها .

ثانياً : ان المجتمع يتأثر بالإعلام والتوجيه وبالقانون ونمط الحكم وما أشبه . فلا يعرف عالم الاجتماع ان الظاهرة السائدة في المجتمع ، تمثل -حقيقة- مصلحة المجتمع ، أو ما يتوهّم كذلك .

ثالثاً : ايّ مستوى من المجتمع يجب ان تدرس ؟ وايّ شريحة تقدم على الاخرى ؟ هل التيارات العميقة أم السطحية يجب ان نأخذها بعين الاعتبار؟ وأيّ مصلحة تقدم على غيرها ؟ مثلاً هل حرية الرأسمال وتشجيع المبادرات الفردية وبالتالي حركة السوق ؟ أم حقوق العمال ونشر العدالة وتوجيه الاقتصاد ؟ .

إذا اخترنا ايّ تيار على غيره ، وايّة مصلحة على ما سواها ، فلا بد ان يكون هذا الاختيار بمعيار وذلك المعيار هو الذي يتحكّم في دراستنا ، ويوجّه بحثنا ، ولا يكون -بالتالي- بحثنا بحثاً تجريبياً محضاً -كما يريده علماء الاجتماع- عن هذا التناقض يقول باتيفول :

ويتوقف الحكم التقديري الواجب اتخاذه على اعتبارات اجتماعية ، ما هي المصالح التي هي اكثر جدارة بالحماية من الناحية الاجتماعية ؟ وما هو التيار الاعمق اجتماعياً والذي قد يؤدي تجاهله ان عاجلاً أو آجلاً الى نزاعات لا يمكن التغلّب عليها ؟ ولكننا[١٣] نخرج بذلك عن مجرد قراءة الواقع ونلجأ الى تكوين فكرة عن المجتمع ، والاهداف التي يجب ان نتوخاها ، والى تحليل طبيعته العميقة ، وبذلك نتجاوز الملاحظة المجردة[١٤] .

والواقع ان اكثر علماء الاجتماع تطرّفاً عن الناحية النظرية لم يتخلصوا من تحليل عقلي في ملاحظاتهم الاجتماعية ، مما يدعونا الى الاعتقاد بأن الملاحظة المجردة لا تكفي ،

---

(١٢) فلسفة القانون ص ٤٠ .

(١٣) يعني اذا اخترنا واحداً من التيارات أو واحدة من المصالح بمعيار معين .

(١٤) فلسفة القانون ص ٤٢ .

بالذات حينما نريد ان نستنبط منها قاعدة قانونية عامّة ، من ذلك مثلاً «دوركايم» الذي افترض في كتاباته : وجود فكرة مجردة عن العدل ، وبذلك اقترب من المذهب الطبيعي (والعلوي) وهكذا تراه يؤكّد بوضوح : ان ارادة المتعاقدين ، لا تستطيع ان تخرق هذه الفكرة ، لماذا (يقول) : لأن اتفاق الاطراف لا يستطيع ان يجعل شرطاً عادلاً ما هو ليس كذلك ، بنفسه ، وتوجد قواعد من العقد ، تجب مخالفتها ، حتى ولو اتفق على ذلك اصحاب الشأن[١٥] وهكذا نجد (إم ، موس « M.mausS ») الذي يعتبر احد علماء الاجتماع وهو صهر (دوركايم)، انتهى الى القول : بوجود اخلاق أبدية خالدة تتمثل في فكرة العدل التبادلي ، والتي تتمثل في حكمة واحدة وخالدة في الاخلاق ، وهي اعطِ بقدر ما تأخذ ، وكل شيء سيكون حسناً[١٦] .

وهكذا نجد الاستاذ «كاربوفييه» الذي يدرس علم الاجتماع القانوني في جامعة باريس يتساءل : عمّا إذا كان هناك نوع من القانون الطبيعي سيطفو من جديد في القانون عن طريق هذه القناة[١٧] .

وهو يعني بتلك القناة علم الاجتماع ، ويستشهد(د. تناغو) على ذلك بما اعترف «جيرفتش» حيث اكّد : على اهمية فلسفة الاخلاق عند «شيلر» وحيث نجد علماء الاجتماع يصلون الى صياغة بعض القواعد الاخلاقية المطلقة ، التي لا يمكن ان تكون التجربة هي مصدرها الوحيد ، والتي لا تتفق -على ايّ حال- مع النسبية التي يقوم على اساسها علم الاجتماع[١٨] .

وهكذا نجد خبيراً اجتماعياً مثل «گورويج» الفرنسي ، يلجأ الى منهج الإشراق بحثاً عن قواعد قانونية ، ويعتقد ان القاضي يمكن ان يجعل نداء الضمير والشعور بالعدالة الذي ينطوي عليه قلبه ، يجعل ذلك اساس حكمه ، وبالرغم من انه يزعم ان هذا الضمير هو انعكاس للقواعد التي يضعها المجتمع ، الا ان النتيجة هي العودة الى الوجدان ، والى فطرة

---

(١٥) النظرية العامة للقانون ص ٢١٨ وقد جاءت في النص كلمة العدل مكان العقد هكذا : وتوجد قواعد من العدل ولكننا غيرناها الى العقد لما يفهم من السياق .

(١٦) المصدر ص ٢١٩ .

(١٧) المصدر .

(١٨) المصدر ص ٢٢٠ .

العدالة فيه، وهي -بالتالي- ذات النتيجة التي ارادها المذهب الطبيعي في القانون[19].

القانون بين ضغط المجتمع وارادة المشرع :

وهنا يجدر بنا ان ندرس العلاقة بين الارادة والتشريع، فهل التشريع ظاهرة اجتماعية محضة ولا دخل لارادة المشرع فيها؟ أم هو مجرد ارادة لا أثر للعوامل الاجتماعية فيها؟ أم هو مزيج من الأمرين؟

لا ريب ان التشريع وليد التواصل بين الارادة والمؤثرات معاً، فلا احد من علماء الاجتماع ينكر ايّ دور للارادة في التشريع (ولكنهم يقلّلون من اهميتها) كما ان اتباع المذاهب الاخرىٰ (الإرادية والصورية أو الطبيعية) لا ينكرون دور المؤثرات الاجتماعية بوجه الإطلاق ولكنهم لا يأبهون بها، لأنهم يزعمون ان ذلك الدور ضئيل.

ولكن يبدو ان القوانين تختلف، فمنها ما هو صنيعة المجتمع، بصفة رئيسية، ولا تقوم ارادة المشرع الّا بدور ثانوي انفعالي، مثل قوانين الزواج في المجتمعات التقليدية المحافظة، فان المجتمع بما له من اعراف وقناعات، هو الذي يختار أبعاد هذه الظاهرة، بينما القانون يؤطرها ويبلور ارادة المجتمع في صيغ محددة. كذلك قوانين الاقتصاد في مجتمع منفتح وبالذات في لحظات التحوّلات الاقتصادية الكبرىٰ (مثلاً بداية العصر الصناعي في اوربا أو مع طلائع المهاجرين الى أميركا) عندئذ ترىٰ المشرع يلهث وراء المجتمع الذي يندفع الى الأمام بوتيرة متصاعدة. أما في مجتمع محافظ، وبالذات عندما تتصل طلائع المثقّفين فيه، بحضارة ناهضة (مثلاً في القديم اوربا مع النهضة الاسلامية، واليوم بلادنا مع النهضة الاوربية) فان المشرع يقوم بدور مزدوج، بعث الفكرة الحضارية من اجل إصلاح المجتمع بها، ثم ترسيم هذه الفكرة في صورة قوانين، بينما ترىٰ ذلك المجتمع يتلقّىٰ وينفعل ويتأثر، وهكذا يكون دور ارادة المشرع اكبر من دور المجتمع. ويفسّر هذا الامر ظاهرة نقل القوانين من بلد الى بلد. فكثيراً ما يستورد القوانين الوضعية من بلد الى ما يناقضه، دون ان يؤثر ذلك فجوة كبيرة. كما كان يظنّ «منتسكيو» في كتابه الشهير «روح الشرائع». وحسبما يقول(باتيفول): ان ظاهرة قبول احد الأنظمة القانونية في البلد الذي يقتبسه من بلد

---

(١٩) راجع فلسفه حقوق ص ٢٤٧.

آخر «كإقتباس القانون الروماني في ألمانيا، والقانون السويسري في تركيا، والشريعة الاسلامية أو الهندية في بعض الانظمة الاوربية» تشير ايضاً على عدم الوضوح المنشود[٢٠].

أما في المجتمعات المستقرّة كالمجتمعات الاوربية الآن، فإن تأثير الظاهرة الاجتماعية لا يقلّ عن تأثير ارادة المشرعين، بل عادة ما تفوقها، ولعل علماء الاجتماع ـ الذين انبهروا بالمنطق الوضعي (لاوجيست كونت)، وبالذات بمنهجه في المتغيّرات ـ لعلّهم عكسوا حالة بلادهم بنسبة معينة، دون ان يكتشفوا قاعدة اجتماعية قابلة للتطبيق في كل مكان، وهذا أحد الادلّة الشاهدة على ضعف هذا المنطق.

جيم ـ المذهب الاجتماعي والقانون الحكومي

حسب المذهب الاجتماعي الذي يجعل القانون ظاهرة اجتماعية، ولا يعطي لارادة المشرع دوراً اساسياً، يختلط القانون الحكومي مع قانون الجماعات غير الحكومية (جمعيّات سرّية ـ عصابات إجرامية). فاذا كان القانون عرفاً مرسماً، أو بلورة للعرف الاجتماعي، فان نظام العلاقة بين أبناء هذه الجمعيات، أو العصابات لا بدّ ان يعتبر قانوناً. كما يعتبر نظام الدولة الحاكمة قانوناً، مع ان فرقاً اساسياً يفصل بينهما هو: ان اقصى عقوبة تفرضها الجمعية السرية تتمثل في اقصاء العضو المتمرد عن الجمعية، وحرمانه من الانتفاع بخيرات الجمعية، بينما الدولة، تملك قوانين متكاملة قد تتمثل في استعادة الحق من المتمرد (غرامات، ديات) وهكذا اعتبر البعض هذه النقطة ثغرة في المذهب الاجتماعي فقال باتيفول:

ويفهم ايضاً من الرابطة المذكورة: ان كل مجتمع يُنشئ قانوناً، وان هذه اللفظة تتناسب قواعد تنظيم أي جماعة، وفي الواقع، يهتمّ القانون على الخصوص بالقانون الحكومي، ويشعرون غالباً ان القانون الذي ينظم شؤون شركة أو ناد يعد امراً تافهاً، كما

---

(٢٠) يعني عدم وضوح تأثير الظاهرة الاجتماعية في وضع القوانين راجع: فلسفة القانون ص ٤١.

ان النظام الخاص بعصبة من الاشقياء لا يستحق ان يحمل إسم القانون[21].

ولكن علينا التفريق بين البحث عن جوهر القانون، ومصدر نشأته، والعوامل المؤثرة فيه. وبين البحث عن خصوصيات القوانين. ويبدو ان المذهب الاجتماعي يعني بالجوهر واذا لا يعدّ هذا النقد امراً اساسياً بالنسبة اليه. بل يمكن الدفاع عنهم بالقول: ان للقانون درجات ثلاث: ما ينظّم علاقات جماعات، وما ينظم علاقات المجتمع، وما ينظم علاقات دول. والقانون الاسمى هو الاخير. والاكمل هو الوسط. بينما الأول هو الأبسط.

وانّنا نشهد اليوم تنامي القوانين الدولية بالرغم من انها تحتاج الى ترسيم افضل، وقدرة تنفيذية اكمل.

كما ان انتشار بعض الجماعات (بالذات الاقتصادية مثل الشركات الدولية متعددة الجنسيات) جعل قوانينها اقرب الى قوانين دولة، في الوقت الذي نرى ان بعض الدول تفتقر الى الحالة القانونية. وهي اشبه بعصابة مقتدرة من كونها دولة قانونية. من هنا فان هذه المفارقات لا تؤثّر في النظريات الخاصة بدراسة جوهر القانون ومصدر نشأته.

المذهب الاجتماعي والغائية القانونية:

لقد كان دأب علماء الاجتماع في فرنسا، جعل القانون تلميذاً في مدرسة المجتمع. فلكي نملك قانون افضل، فعلينا -حسب رأيهم- ان نسجّل حركة المجتمع ونشرّع قانوناً مستوحاة منها. ولكن علماء الاجتماع في أميركا، وبالذات (رسكوباوند)، جعلوا علم القانون وسيلة تهدف تحقيق غاية اجتماعية حيث قالوا: لكي نشرّع قانوناً افضل، فلا بدّ ان نراقب حركة المجتمع، وندرس مصالحه ونقنّن هذه المصالح ونهندسها، ضمن قوانين تقود المجتمع الى اهداف محددة وهكذا فانهم لا يتصورون القانون -في نهاية الامر- بمثابة نتيجة للوقائع، وانما يرون انشاءه وفقاً للاهداف المراد تحقيقها، (و) ان تحديد هذه الاهداف (يتم) بمقتضى اعتبارات اجتماعية[22].

---

(٢١) فلسفة القانون ص ٤٤.

(٢٢) فلسفة القانون ص ٤٧.

ويتوضّح ذلك اكثر فأكثر في العلاقة بين القانون والمجتمع عند الدول الماركسية ، التي تعتقد ان عامل الاقتصاد يهيمن على حركة المجتمع ، وان القانون يجب ان يكون تابعاً لهذه الحركة ، فأتّخذ القانون وسيلة للتغيير الاجتماعي حسب اهداف محددة سلفاً .

وبكلمة : حسب وجهة نظر الماركسية ، والواقعية الجديدة في أميركا (باوند) : لا يكتفي القانون بتسجيل ملاحظات اجتماعية ، وانما يتدخّل في المجتمع ابتغاء الحصول على نتائج محددة .

٢ / المذهب الاجتماعي وروح الامة

متغيرات شتّى تخلق روح الامة، والتي تفرز الظواهر الاجتماعية المتناسبة. فبالاضافة الى العوامل المعروفة كالاقتصاد والسياسة والثقافة، فهناك عوامل غير معروفة، ولعلّها غير اساسية عند الكثير، تساهم في خلق تلك الروح والتي تصبغ حياة المجتمع بصبغة عامة معيّنة.

فهناك البيئة الجغرافية التي يؤكّد عليها (منتسكيو) كثيراً في كتابه المعروف «روح الشرائع» والتجارب التاريخية المتراكمة والمدخرة في ثقافة الامة، وامثلتها الشعبية وفلوكوراتها وأعرافها، وهكذا طبيعة العلاقة بين الامة وسائر الامم المحيطة بها سواء كانت علاقة إيجابية أو سلبية. وسائر المؤثرات الخارجية التي تنعكس في صورة ردود افعال مناسبة وغير واضحة المعالم عادة.

كل هذه العوامل غير الارادية ـ مضافة الى دور المصلحين والجماعات المتنوعة كما ودور المبادرات الفردية ـ تشكّل من حيث المجموع روح الامة وصبغتها العامة.

ولا ريب ان علم الاجتماع ساهم في كشف هذه الروح وقياس توجّهاتها. وبذلك ساهم في معرفة المتغيرات التي تعتبر احد بعدي حركة التاريخ، والبعد الآخر هو المبادئ الخالدة التي لا تختلف من امّة لاخرى.

وهكذا تختلف صبغة كل امة عبر خطين، خط يتأثر بنسبة قوة متغير قياساً الى سائر المتغيرات، وخط يتأثر بالعلاقة بين المتغيرات من حيث المجموع وبين الثوابت (المبادئ)

ومدى التزام الامة بالثوابت أو استرسالها مع المتغيرات .

وأضرب فيما يلي بعض الامثلة التوضيحية .

هل الأمن أهم أم الحرية ؟ انك ترى المجتمع ينادي بالأمن حيناً وبالحرية حيناً تبعاً للمتغير التالي : فاذا سادت الفوضى كانت قيمة الأمن مقدمة على قيمة الحرية ، ولذلك تبرز عادة الحكومات الديكتاتورية بعد حالات الفوضى الشائعة ، أما عند الاستقرار وانعدام اسباب الفوضى (عدو خارجي - إرهاب داخلي - مجاعة و. و.) ترى الناس يطالبون بالحرية .

هل الرفاه أهم أم التقدم الاقتصادي ؟ هنا ايضاً تختلف الظروف ، فعندما يعيش المجتمع في ظروف التحدّي فالتقدم اهمّ . ولكن في الظروف العادية يقدم الناس رفاههم -حاضراً- على تقدمهم مستقبلاً .

هل الفرد اهم أم المجتمع ؟ عندماتزداد التطلعات الاجتماعية (مثلاً .. التطلّع نحو الانتصار في حرب خارجية ضدّ العدو ، أو حرب اقتصادية ضد منافسين مقتدرين أو ما اشبه) فهناك يضحّي الناس بفرديتهم من أجل المجموع ، لأن الهدف الجمعي أعظم عندهم من الاهداف الفردية .

ولكن عندما يزداد ضغط اجهزة المجتمع على الفرد ، حتى تكاد تبتلعه ولا يكون هناك مبرر لتضحية الفرد بذاتياته من اجل شيء . هناك تزداد مطالبة الناس بالحقوق الفردية . وكما يقول باتيفول : فاذا كان وزن المصالح الجماعية يزداد مع تعقّد الصلات الاجتماعية ، فان الأنظمة الرأسمالية تطالب بقوة بالحرية والحقوق الفردية ، كما تؤيدها بقية الانظمة ، لذلك فان اصحاب المذهب الاجتماعي لا ينكرون الواقع الاجتماعي في هذه المطالبة[٢٣] .

وهكذا يبدو المذهب الاجتماعي (كما سائر المذاهب القانونية) مفيداً ، ولكنه ليس بكامل وعلينا تكميله بسائر النقاط المفيدة في سائر المذاهب .

---

(٢٣) فلسفة القانون ص ٤٤ .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الرابع

قيم التشريع

١ / لماذا البحث عن قيم التشريع؟
٢ / الاهداف القريبة او المطلقة
٣ / اهداف القانون: الفرد أو المجتمع
٤ / الامن والعدالة والخير العام
٥ / المصلحة العامة



١ / لماذا البحث عن قيم التشريع؟

بعد البحث عن المذاهب المختلفة في مصادر التشريع القانوني. يبدو البحث عن قيم التشريع بحثاً ضرورياً، ليس فقط على اساس المذهب السائد اليوم، والذي يرىٰ: ان القانون يجب ان يشرّع من أجل اهداف واضحة ومدروسة. بل وحتى عند اتباع العديد من المذاهب القانونية الاخرىٰ، التي سبق الحديث عنها، وعن دور الأهداف فيها، وفيما يلي بيان موجز عن ارتباط تلك المذاهب بالبحث عن الاهداف.

اولاً: لأن المذهب الارادي يرىٰ: ان القانون تعبير عن ارادة المشرع، فانه يثير السؤال: ما الذي استهدفه المشرع الذي أراد هذا القانون؟ اذ من المعلوم ان المشرع لم يضع القانون عبثاً واعتباطاً وانما ابتغىٰ هدفاً من وراءه، وفي غير هذه الصورة يصبح التشريع عملاً عاطفياً أو عبثياً. ومن هنا توصل الفقيه القانوني(يرينغ)-وهو اشدّ من ينادي بدور الارادة في القانون- الى الاقتناع بأن فكرة الهدف هي التي تعطـي من حيث النتيجة -مفتاح تكوين القانون[1].

ثانياً: المذهب الاجتماعي، يختلف باختلاف المؤمنين به، فمنهم من يرى القانون ظاهرة اجتماعية عفوية تماماً. فهم لا يأبهون بأهداف المجتمع من وراء القانون. ولكن اكثر اتباع هذا المذهب يجد البحث عن اهدافه مفيداً. لأن هذه الظاهرة ليست عبثية ولا

---

(١) فلسفة القانون ص ٧٢.

عاطفية بل هي تعبّر عن بشر عقلاء يريدون الوصول الى نتيجة، فما هي تلك النتيجة (الهدف أو القيمة).

اما علماء الاجتماع الاميركيون (كما المقننون الماركسيون) فقد اهتموا بنتائج التشريع كثيراً، لأنهم وجدوا ان الذين يتخذون القرارات لا بدّ ان يختاروا بين اهداف مختلفة فيختاروا بعضاً على آخر، فاذاً عليهم ان يدرسوا تلك الاهداف لتسهيل عملية الاختيار(٢).

ثالثاً: اما المذهب الطبيعي الذي يؤمن بمبادئ خالدة يعتمدها المشرع في التقنين فانهم -بدورهم- يبحثون عن اهداف التشريع لماذا؟ لأن المبادئ الخالدة هي اهداف عليا سامية ولا تتحوّل الى تشريع فعلي من دون تطبيقها على الحوادث والمتغيرات. فلا بد ان يعرفوا كيف يفصلون تلك المبادئ العليا تفصيلاً يسمح لهم بوضع قوانين تصدر منها، وهناك يجدون الصعوبة، لأن تلك المبادئ لا تختلف عندما تكون مطلقة وعامة، ولكن عند التفصيليات تجد الاختلاف واضحاً، والبحث لحلّ الاختلاف ضرورياً.

رابعاً: المذهب النفعي يختلف -بدوره- الى اتجاهين، الاتجاه الذي يزعم ان مصلحة الفرد هي الاهم، واتجاه يرى ان سعادة كل فرد لا تتحقق الّا بسعادة الجميع. ويبدو ان الاتجاه الاول يعود الى هذا القول بالتالي. وهكذا يجب البحث عن السعادة الجمعية كيف تتحقق؟ وما هي الاهداف التي لو تحققت بلغت البشرية ذروة السعادة؟ وهذا هو المطلوب في بحث القيم.

خامساً: المذهب الصوري (كلسن) لا يأبه بالبحث عن اهداف القانون. ولكنه انما يترك البحث عنها لأنها تثير الجدل ولا تصل الى نتيجة واضحة، ولأنه لا يرى ان ذلك هي وظيفة المقنّن إذ انه يركّز نظره في صورة القانون، وليس في اصوله ومحتوياته. وهكذا فإنه لا يخالف البحث عن اهداف القانون بحثاً مستقلاً عن البحث القانوني.

وكلمة أخيرة: بالرغم من اهمية معرفة غاية القانون وقيمه المثلى. فان كتب التشريع خلت سابقاً عن هذا البحث المهم تقريباً اللهم الّا في الفترة الاخيرة، والسبب: ان البحث عن الاهداف يرجع الى الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم السياسة اكثر مما يعود

---

(٢) راجع المصدر ص ٧٣.

الى علم القانون، وكما يقول(باوند): ان وضع القانون أو العثور عليه، سمّه ماشئت، يفترض وجود صورة عقلية لما يعمل المرء، وللسبب الذي يعمل من اجله. ومن ثم كانت طبيعة القانون هي ساحة الصراع الاساسية لعلم القانون منذ ان ابتدأ الفلاسفة الإغريق يجادلون حول اساس سلطة القانون، ولكن غاية القانون قد نوقشت في علم السياسة اكثر مما نوقشت في علم القانون[٣].

---

(٣) مدخل الى فلسفة القانون ص ٣٩.

٢ / الاهداف القريبة أو المطلقة

رسكو باوند يرى البحث العميق عن الاهداف السامية للقانون بحثاً عقيماً .

يقول عن ذلك : ولقد جهد الفلاسفة لاكتشاف طريقة تؤدي الى معرفة الاهمية الذاتية والجوهرية للمصالح المختلفة ، بحيث يمكننا ذلك من وضع قاعدة مطلقة ، نستطيع بموجبها ، ان نؤمن سيادة المصالح ذات الأهمية والوزن الكبير، ولكنني متشكك في امكان التوصل الى حكم مطلق بهذا الشأن ، فنحن نواجه ـ في هذا الصدد ـ قضية فلسفية سياسية واجتماعية اساسية[٤] .

والادلّة التي يسوقها(باوند)ومن رأى رأيه لإثبات ذلك هي التالية :

اولاً : ان الاختلاف شديد في الاهداف السامية فإذاً دعنا نتركها جانباً ، ونهتم بما لا خلاف كبير فيه ، من الاهداف القريبة .

ثانياً : ان المشرّع ، يبحث عن اهداف بعيدة ، ثم يختار منظومة منها ، ويشرّع قوانين على اساسها ، ويريد من الناس ان ينفّذوها ، فهل الناس هم ايضاً مقتنعون بتلك الاهداف ، أم عليهم ان يتقبلوا قوانين لا يؤمنون بأهدافها ؟ .

هكذا يقول المعترضون ويضيفون : ان وضع القوانين على اساس الاهداف البعيدة ، يعتبر نوعاً من الديكتاتورية وتحميل الناس ما لا يقبلونه .

---

(٤) المصدر ٥٩ .

ومن هنا كان المشرع يعمل باستمرار بغية تحقيق هدف قريب أو فوري، كتجنب خطر ماثل، أو اضطراب اكيد، أو حاجة صريحة. وحتى عندما يتناول الموضوع توقّعات بعيدة المدىٰ فان الاتفاق يتمّ على نتيجة اقرب، حينما يكون ذلك ممكناً، فالقوانين التي الغت تدريجياً حق الاشراف الذي منحه القانون المدني الى الوالدين على زواج اولادهم البالغين، تستند الى اعمال تحضيرية تميط اللثام بايجاز، عن اتفاق عامّ في الرأي العام المعاصر، حول حرية زواج البالغين، كان هذا الهدف القريب كافياً، دون تحقيق لاحق لابراز مفهوم الاسرة ودورها. أما مبدأ الزواج من امرأة واحدة، فهو مقبول حتى في مؤلفات القانون المدني دون التساؤل عن أسبابه الموجبة(٥).

ولكن يبدو ان هذه الادلّة وسواها، لا تقوىٰ على الميل الفطري العنيف عند الانسان لمعرفة الحقائق المطلقة وتنظيم حياته وفقها. والاهداف البعيدة التي لا تعرف الّا ببحوث عميقة تهدف وعي الحقائق الكبرىٰ.

ثم ان اثارة هذه الاهداف لجدل كبير، تزيدنا اصراراً على التعمّق فيها، لأنها موضع اهتمام الناس، ولن يكون شيء كذلك الا لأنه هام ومفيد.

ثم ان ترك ما يهتـم به الناس ويبنون عليه حياتهم، نوع من الاستهانة برأيهم. اما لو ان مشرعاً اقام نظامه القانوني على اساس فلسفة معيّنة، وبيّن للناس ذلك، كان الناس احراراً في القبول بتلك الفلسفة والقانون القائم على اساسها، أو رفضها معاً، وليس ذلك من الديكتاتورية في شيء.

مضافاً الى ان طبيعة القانون هي الاخرىٰ - كما فلسفة القانون - محور اختلاف الناس فهل نترك البحث فيها ايضاً.

من هنا لم يلق هذا الموقف تأييد جميع المفكّرين إذ ظلّ البحث عن الاهداف المقبولة يشغل اذهانهم(٦).

والسبب في ذلك - حسب باتيفول - انه قد يثار الاعتراض على هدف مقبول بشكل عام في ظروف يتم التساؤل هل ما زال يستحق متابعته، وما هي بالتالي قيمته(٧).

---

(٥) فلسفة القانون ص ٧٦.

(٦) فلسفة القانون ص ٧٦.

(٧) المصدر ص ٧٧.

ويضرب لذلك مثلين :

الاول : عن الحياة التي هي قيمة معترف بها ، ولكن هل هي تبقى قيمة في وقت يتعرّض الانسان لالآم مبرحة (المريض الذي لا يرجى شفاءه) أو المعتقل الذي لو ابقى على حياته اعترف على زملاءه الذين يؤخذون ويقتلون وما أشبه فهل الحياة تبقى ذات قيمة ايضاً .

الثاني : ولد الزنا هل تجب نفقته على والده باعتباره بريئاً والعدالة تقتضي عدم اخذ البريء بجريمة غيره ، أم لا ينفق عليه ، لكي لا يصبح الزنا مشروعاً فيؤثّر على نظام الاسرة . وهكذا يحصل النزاع بين اهداف متعدّدة ومتقاربة ليطرح التساؤل الذي يقتضي بحثاً عميقاً في سلّم الاولويات في الاهداف(٨) .

ومثل ثالث معروف : هناك صراع ابدي بين قيمتي الأمن والحرية . وحدود كل واحدة منها مما يستدعي بحثاً عميقاً في الاهداف .

والبحوث العميقة لا تبقى عقيمة دائماً ، بل كثيراً ما يصل العلم فيها الى نتائج قطعية ، بسبب تقدم العلم واقامة ادلّة قاطعة على احدى النظريات ، وحسب باتيفول : فان بعض النتائج التي تعدّ اليوم علمياً قد تعرضت لمناقشات حادة ومضطربة ، حتى اليوم الذي برز فيه برهان قاطع على صحة إحدى التأكيدات التي كانت موضع جدل(٩) .

وهكذا ينبغي ألّا يدعونا تعدد القيم ، واختلاف الناس في اختيارهم لقيمة على اخرى ، الى ترك البحث فيها جانباً . بل الى المزيد من الدراسة وذلك لسببين :

اولاً : ان كل محاور البحوث العلمية تختلف النظريات فيها فاذا كنّا نترك كل محور مثير للاختلاف اذاً لما تقدم العلم .

ثانياً : لأن القيم هي محتوى كل قانون . سواء اعترفنا بذلك أم لا . فالمدرسة الوضعية التي تزعم نسبية القوانين لا يمكنها الادعاء بان القوانين التي تشرع لا قيمة في محتوياتها . أو بتعبير آخر لا هدف لها ، بلى يمكنها ان تقول : دعنا لا نبحث عن محتواها وهذا هو رأي المدرسة الصورية التي تخالفها المدرسة الوضعية .

---

(٨) راجع المصدر.

(٩) المصدر ص ٧٨ .

ان كل من وضع قانوناً منه هدفاً . والبحث عن ذلك الهدف هو المراد من البحث عن القيم وسواء كان هذا الهدف مثيراً للجدل أو معترفاً به من قبل الجميع . وسواء أمكن الاستدلال عليه أم لا فهو موجود خلف كل قانون ، وانما المعترضون على بحث القيم ، يريدون اضفاء قدسية زائفة لصورة القانون ، وعدم البحث عن مضمونه ، يقول باتيفول : فالذين يصرّون على ذلك (ترك البحث عن القيم) بالاضافة الى اغلبية الاشخاص غير الملمين بالقانون ، يضعون يقين القانون في الصف الاول من اعتبارهم ، وينظرون الى الموضوع نظرة آليّة ويريدون ان يكون (القانون) مجموعة قواعد لا يتعرّض مضمونها الى أي جدل ، ويكون تطبيقه آلياً لا يدع مجالاً لأيّ تقدير[10].

(١٠) فلسفة القانون ص ٨٢.

٣ / اهداف القانون: الفرد أو المجتمع

الف ــ المدرسة الفردية

تقول هذه المدرسة مصدر الحق ارادة الانسان، واعظم قيمة هي حريته. والفرد يسبق المجموع. والقانون وضع لحمايته، ولا معنى لمجتمع لا يحمي حرية الفرد. وانما يعيش الفرد ضمن المجموع بحريته. وهكذا يتنازل عن بعض حريته من اجل تحقيق هذا الهدف. فاساس بناء المجتمع العقد (تنازل الفرد عن بعض حريته مقابل تنازل الآخرين عن مثلها للوصول الى هدف افضل).

وكل القوانين تستمدّ شرعيتها من اعتراف الفرد بها. وحتى قوانين الارث والجنسية تستمد قوّتها من انها تحظى باعتراف ضمني من قبل الفرد.

وانما القانون منظم للارادات الحرّة. وكما ان العقد ينظم علاقة فرد بفرد كذلك ينظم علاقة الفرد بالامة.

وذهب بعضهم الى ابعد مدى، حيث اعتبر الدولة ذاتها غير ضرورية، وامتدح اليوم الذي كان البشر يعيشون أفراداً وبلا حكومة.

والنظرية الفردية ـ التي بلورتها نظريات «كانت» واكّدها ميثاق حقوق الانسان، ودافع عنها بعاطفة جياشة(رسو)ـ هذه النظرية، كانت ذات جذور موغلة في القدم، مع نظريات السوفسطائيين والابيقوريين، وربما كل الثائرين عبر التاريخ.

من هنا تجد بعضهم يعتبر الحرية الخير الاعظم وان كل قانون شرّ[11] .
وهكذا مضت هذه النظرية على ثلاثة اسس سياسية واقتصادية وقانونية .
أولاً : سياسياً .
الدولة ناشئة ارادة الامة . وعليها ان تحمي حريات ابنائها بكل قدر ممكن . فحرية البيان (الصحافة) وحرية المهنة . وحرية السفر والإقامة ، وحرية المبدأ والعقيدة ، وغيرها مكفولة سياسياً .
والسلطة هي للشعب ، وانما تبقى الحكومة مادام الشعب راضياً عنها (ومبايعاً لها ضمن العقد الاجتماعي) فاذا حجب الشعب ثقته سقطت الحكومة .
ثانياً : اقتصادياً .
التنافس الحرّ اساس الاقتصاد ، ويؤدي الى صالح المجتمع . ولا يجوز للدولة ان تتدخل في عقود الناس ومعاملاتهم ، وانما السوق (وقانون العرض والطلب) تحدد الاسعار ، وعلى الدولة ان تضمن الأمن فقط . ولا تتدخل في الاسعار .
ثالثاً : قانونياً .
كلما استطعنا ان نقلّص صلاحية القانون ، فهو افضل ، لأن القانون شرّ لا بد منه ، واساس القانون ارادة الانسان . والعقد تعبير عن هذه الارادة . وهو شريعة المتعاقدين ، والملكية الفردية محترمة الى اقصى حدّ . والنظام الاسري مقبول في حدود ارادة الزوجين[12] .

نقد النظرية الفردية :

انتقدت النظرية الفردية على اساس منطلقات ثلاث :
أولاً : منطلق النظرية المعاكسة لها وهي اصالة المجتمع حيث زعموا ان المجتمع وليس الفرد أساس القانون . وسوف ندرس هذه النظرية في فصل آت انشاء الله .
ثانياً : صحيح ان الفرد اصل . وان المجتمع تركيب من عدد من الافراد ، ولكن

---

(١١) فلسفة القانون ص ٨٥ .
(١٢) راجع فلسفه حقوق ص ٣٦٦-٣٦٩ .

حقوق الآخرين المفروضة على الفرد كثيرة، مما تجعل الفردية تتلاشى في الحالة الاجتماعية.

فاذا كنا نبحث عن قيمة العدالة، فإننا لن نحصل عليها بتقديس الفردية. لأنها تؤدي الى تغلب القوي على الضعيف. واذا كنا نبتغي الرفاه، فان صلاح الافراد في تنظيم علاقاتهم بالمجتمع اكثر فأكثر. ولولا فائدة الحياة الاجتماعية اذاً ما إلتئم جمع الناس.

ومع تعقّد الحياة وتقدم التكنلوجيا، وتنوع الاخطار التي تهدد البشرية لم يعد القانون شراً لا بد منه كما قالوا. بل ضرورة عظيمة الفائدة وهكذا ازداد عدد القوانين في الدول القائمة على اساس الحرية الفردية، زيادة مضطردة.

وجوهر نظرية (الفردية) هي الفكرة التالية ان العقد يعبّر عن الارادة، وان الارادة تمثل الشرعية الوحيدة، وان الحياة التي لا حرية فيها لا تسوى شيئاً.. ولنا عليها اكثر من ملاحظة:

اولاً: العقد لا يعبر دوماً عن الارادة الحقيقية، فالمضطر الذي الجأته الظروف القاهرة لقبول عقد، تراه يتقبله ظاهراً، وقلبه يكرهه اشدّ الكراهية. مَثَل ذلك: العمال الذين دعتهم الحاجة الى العمل عند ارباب المصانع الجشعين، فاستغل هؤلاء حاجتهم لفرض اقسى الشروط عليهم بإسم حرية العقد، وكانت المأساة التي دفعت اوربا في نهاية القرن السابق، الى تبنّي نظريات متطرّفة في الأشتراكية. فهل كانت تلك العقود المجحفة بحق اكبر قطاع من البشر عادلة وشرعية؟ أم كان الواجب على القانون التدخل لحماية العمال المحرومين؟ وهكذا كان، فقد دخل المشرّعون طرفاً في كل العقود، حمايةً للارادة الضائعة أو المكروهة.

ومن جهة اخرى ادّت حرية التجار في الاقتصاد الى ابشع انواع الاحتكار وتراكم الثروة، مما منع الآخرين من ممارسة حقهم في النشاط التجاري، وكان على القانون ان يتدخل -مرة اخرى- لتصحيح مسيرة المجتمع.

ثانياً: بعكس ما يتصور بادئ الرأي، لا يقتصر العقد على طرفي المعاملة، بل المجتمع يتأثر سلباً او إيجاباً في العقد، إذ عليه ان يتحمل نتائجه. فاذا كان عقد يفسد سوق البلاد، أو يسبب ضرراً بالغاً على طرف معين مثلاً، لو عقد شخص مع آخر على ان يقوم

الثاني بإزاء مبلغ ببتر يده مثلاً. فالثاني لا يتضرر وحده بهذه العملية، إذ ان زوجته واولاده وعموم اسرته، وربما غيرهم يتضرّرون بذلك ايضاً. فهل له الحق في ذلك؟ كلا!.

من هنا لا نجد تاريخياً، عقداً واحداً لا يتدخل فيه المجتمع، وحسب باتيفول: ان القوانين الآمرة كانت دائماً متوافرة حتى في عهد ضآلة عددها، وكان المتعاقدون لا يستطيعون مخالفتها، كما ان الجهد الذي بذله الاحرار لتحويلها الى دعم الحرية (حرية المتعاقدين في إبرام ما يريدون) كان ينطوي على الابهام والالتباس[13].

إن الحياة الاجتماعية قد تطورت مع الزمن الى درجة جعلت الانسان لا يقوم بأية حركة صغيرة أو كبيرة الاّ ويتداخل فيها اكثر من حق للمجتمع. وحسب ما يقول د. كاتوزيان «ان تقسيم العمل، والحاجات المتبادلة بين اعضاء المجتمع، قد ربطا مصير البشر ببعضهم، الى درجة -لا جرم- من الاعتراف بوجود حياة اجتماعية اخرى، الى جنب الحياة الفردية، وان لتلك الحياة المشتركة حاجاتها ومقتضياتها الخاصة التي لا تضمن دوماً بوسيلة الحرية الفردية فقط»[14].

ثالثاً: تعتبر قاعدة النظرية الفردية من الناحية الفلسفية: الارادة الحرّة للانسان وقيمتها العليا، ولكنها ليست كذلك. إذ ان العدالة قيمة اخرى لا يمكن الاستهانة بها. فاذا تعارضت الحرية والعدالة فان علينا التوفيق بينها. ولا ريب ان العدالة لا تؤمّن عبر الحرية وحدها، بل -هي الاخرى- بحاجة الى قوانين خاصة.

وحسب باتيفول: ان حرية التعاقد الكاملة تتعارض مع المنطق السليم، فضلاً عن انه لم يكتب لها الوجود اصلاً[15].

ويضرب امثلة شتى حددت الحرية فيها -قانونياً- بقيمة اخرى ابرزها: حرية الملكية التي تعرّضت لهجمات من جميع النواحي.

ويضيف: ان حريات الانسان نفسها، تخضع لتقدير السلطة المفروض إتصافه (ذلك التقدير) بالحكمة، ويرى القانون اليوم، انه يجب الاّ يفسخ الزواج بناء على ارادة

---

(١٣) فلسفة القانون ص ٨٦.

(١٤) فلسفه حقوق ص ٣٧٠.

(١٥) فلسفة القانون ص ٨٧.

احد الزوجين ، كما ان قاضي التحقيق هو الذي يقرّر ـ بعد التداول مع نفسه (وليس مع أحد غيره) ـ إذا كان يقتضي سجن متهم لم تتوفر لديه القناعة حول قيامه بأي مخالفة[١٦] ويضيف : ان الدولة هي التي تطلب من المحارب ـ اثناء الحرب ـ التضحية بحياته فهل يسعنا بعد ذلك ان نتكلم عن حقوق فردية بعيدة عن متناول الدولة ، اذا كانت تستطيع ـ لدى الايجاب ـ ان تطلب الى المواطنين بذل حياتهم[١٧] ؟ .

وسوف نتحدث انشاء الله لاحقاً عن المزيد من النقد تجاه النظرية الفردية التي تعتبر اليوم منتمية الى عهد مضى ـ بسبب كثافة القوانين المحددة للحرية الفردية وذلك عند الحديث عن نظرتنا في هذا الموضوع الهام .

باء ــ المذهب الاجتماعي

عوامل شتى ساهمت في تطرّف فلاسفة ومشرعين وسياسيين ، منذ سقراط وافلاطون ، حتى (كنت ، ويبرينغ ، وهتلر) تطرفهم باتجاه المذهب الاجتماعي والذي تجمع تيّاراته على رفض المذهب الفردي وعلى ان غاية القانون توفير سعادة المجتمع وتنظيم حياة الناس المشتركة .

وتلك العوامل ـ مجتمعة كانت أو مفردة ـ تدعم هذا المذهب بين الحين والآخر ، ولذلك كانت أسهمه ترتفع عند توافرها ثم تهبط كلما تناقصت أو ضعفت . وهي التالية :

الأول : مساوئ المذهب الفردي ، مثل الظلم الفاحش ، وسوء توزيع الثروة ، واستغلال المحرومين وهكذا وكان هذا العامل ، سبباً لتطرف النـاس نحو الاشتراكية ، والمذهب الاجتماعي في نهايات القرن التاسع عشر وفي جميع البلاد التي تناولها التصنيع ، بسبب سوء معاملة العمال ، واتساع الفجوة بين طبقات المجتمع[١٨] .

---

(١٦) المصدر ص ٨٧ .

(١٧) المصدر ص ٨٧ .

(١٨) راجع فلسفة القانون ص ٨٥ وكذلك راجع فلسفه تاريخ ص ٣٨٠ .

الثاني : انتشار الروح الوطنية في شعب بسبب احساس مهانة كبيرة. أو بسبب تطلّع كبير عندهم. كما نرى عند الشعب الألماني بعد الهزيمة التي مني بها في الحرب العالمية الاولى. فلما توجّه اليه هتلر باسم الجماعية، وطلب منهم التضحية بفرديتهم في سبيل الوطن لتحقيق النصر. استجابوا له طائعين أو مكرهين(١٩).

الثالث : المبالغة في الطهر الخلقي، ومحاولة التجرّد عن الذات للوصول الى قمة الكمال. كما نجده عند كبار المتصوفة، وربما دعى هذا العامل المسيحية الى مطالبة الناس بالذوبان في المجتمع، وكان القديس بولس يحثّ الارقاء على الخضوع لأسيادهم مهما كانوا قساة(٢٠).

الرابع : الخلط بين الدولة -باعتبارها حامية لحقوق الافراد- واعتبارها هي صاحبة حق التشريع. وحسب باتيفول :

وجدت حقوق الدولة، أو الحاكم، من يدافع عنها في جميع الأزمنة منذ عهد الرومانيين (كل ما يرضي الحاكم يتمتع بحكم القانون) مروراً بمشرعي القرون الوسطى، وقد منحها عهد النهضة عبارات شهيرة، ولكن السيطرة تختلف عن الديكتاتورية، إذ يمكن العمل على دعم السلطة دون ان يفرض عليها هدف استعباد الافراد(٢١).

وهكذا دعم المذهب التاريخي، كما المذهب الارادي، هذا العامل بصورة أو بأخرى.

وتأثير هذه العوامل ليس سواءً. فالعامل الثاني (الروح الوطنية) الذي نجده -عادة- عند اندلاع الثورات التاريخية عنيف والقانون الجمعي الذي يفرزه يميل نحو الديكتاتورية المطلقة مثل النازية والفاشية. وربما الماركسية التي بالرغم من اعترافها الظاهري بحقوق الفرد وجعل الدولة في خدمة الانسان(٢٢) ألا انها عند التنفيذ سحقت الفرد والقيم الانسانية سحقاً.

بينما العامل الأول (ردة الفعل تجاه الفردية المطلقة) كان ذا تأثير أهدأ وربما في صورة

(١٩) راجع المصدر ص ٩٣.

(٢٠) المصدر ص ٩١.

(٢١) فلسفة القانون ص ٩١.

(٢٢) راجع فلسفه حقوق ص ٣٧٥.

توافق بين مصالح الفرد والمصالح العامة انّى استطعنا سبيلاً الى ذلك ، وتقدم المصالح العامة عند التعارض . ولعلّ بيان حقوق الانسان يعدّ من هذا القبيل ، حيث يشير - في مادته الاولى - الى المنفعة العامة ، ويعتبر النظام العام اهم من التعبير عن الاراء ، وذلك في المادة «١٠» كما تقرر المادة «١٧» ان الضرورة العامة ، مسوغة لاستملاك اموال الناس من دون رضاهم[٢٣] ، وهكذا يقدّم هذا البيان ، الذي اكّد على حقوق الافراد ، مصالح المجتمع على تلك الحقوق .

أما العامل الثالث . فانه أهدأ ، لأنه يطالب الافراد بالتضحية الاختيارية ، وهي لا تتنافى حتى مع المذهب الفردي .

بلى كانت المسيحية ، الارض الخصبة التي نمت فيها المذاهب الجماعية ، بالذات تلك التي لم تنكر حق الفرد بل جعلته هدفها ، ولكن زعمت انها لا تتحقق الّا عبر المصالح العامة ، ولعلّ «رسو» من هؤلاء الذين ابتدأ بحرية الفرد ، وانتهى بفرض الارادة العامة على الجميع[٢٤] .

اما العامل الاخير (سلطة الدولة) . فهو كان يشكّل قاعدة فلسفية لنمّو الدول الديكتاتورية . فمثلاً : يرى افلاطون في جمهوريته الطوبادية : ضرورة تقسيم المجتمع الى ثلاث طبقات ، تقسيماً حاداً : الحكماء والجنود والحرفيين : وعلى كل طبقة ان تقوم بدورها - تماماً - تطبيقاً لقيمة العدالة ، ويضيف : ان سلطة الدولة بلا حدود ، ولا يملك الفرد أيّ حق امامها ، وحتى الملكية الفردية ، ونظام الاسرة يتلاشى لحساب الدولة[٢٥] .

وفي الفلاسفة المعاصرين نجد (فيخته) الالماني ، يمجّد الدولة الوطنية ، وحتى الاشتراكية الحكومية ، بالرغم من اهتمامه بحقوق الانسان[٢٦] .

وكذلك النظرية الماركسية ، التي قامت على اساس التفسير المادي للتاريخ ، وتبنت منطق (هيجل) الديالكتيكي ، وطبقته على المجتمع في صورة صراع طبقي فقد زعمت ان الطريق الى الشيوعية (حيث تختفي سلبيّات المجتمع الطبقي) يمرّ عبر تكوين

---

(٢٣) فلسفة القانون ص ٨٩ .

(٢٤) المصدر ص ٩٢ .

(٢٥) فلسفه حقوق ص ٣٧٣ (بالهامش) .

(٢٦) المصدر .

دولة العمال (البروليتاريا) تلك الدولة التي تحارب الآثار السيئة للرأسمالية وتحارب -بطريقة أو بأخرى- مظاهرها الفردية. وفي هذه الدولة يصبح القانون مدافعاً عن الدولة في مقابل الفرد، وحسب الخبير القانوني المعروف في الاتحاد السوفياتي السابق (ويشنسكي) انما وضعت القوانين لحفظ (حماية) الدولة في مواجهة الافراد. وليس من اجل حماية الافراد أمام الدولة[٢٧].

نقد المذهب الاجتماعي:

إذا كان الهدف من وراء تبني المذهب الاجتماعي، اقامة العدالة ورفع الظلم بكل الوانه، فان من المشهود ان هذا الهدف لم يتحقق، بل انتشر الظلم الفاحش.

وإذا كان الهدف قيمة اخرى، كالأمن الوطني والتقدم الحضاري في مواجهة تحدّيات كبرى، فعلينا ان ندرس ثلاثة محددات قبل ان نقرر، ان متى يمكن ان نضحيّ بحرية الافراد وحقوقهم الطبيعية.

الف ــ أولوية تلك القيمة، حسب متغيرات الظروف، على الحرية الفردية، فمثلاً: الأمن الوطني قيمة سامية تستحق التضحية بكل قيمة اخرى من أجلها، ولكن التضحية ستكون بحدود الضرورة.

اما التقدم الحضاري -الذي يتخذه البعض تبريراً للتضحية بحقوق الافراد- فإنه يستحق ذلك في ظروف معيّنة دون غيرها. (عندما تواجه الامة تحدّيات كبرى لولا الاستجابة لها، تتلاشى الامة. وبالتالي عندما يصبح التقدم الحضاري ضرورة أمنية، فيعود الى قيمة الأمن، والتي قلنا انها تسبق كل قيمة).

باء ــ تحديد الضرورة الامنية أو الضرورة الحضارية، انما يتمّ عبر سلطة شرعية مقبولة عند الامة. إذ من دون ذلك، تدعي كل سلطة: ان الضرورة الامنية تقتضي التضحية بحريات الافراد، والاعتداء على حقوقهم الطبيعية.

جيم ــ يجب التأكد من عدم امكانية تحقيق القيمة -التي نسعى اليها- مع المحافظة على حقوق الافراد. علماً بأن التأكد من هذا الامر يعتبر أمراً صعباً. إذ ان كثيراً من

(٢٧) المصدر ص ٣٨٧ (في الهامش).

الامم واجهت اخطاراً كبرىٰ واستجابوا لتحديات عظيمة، مع الاحتفاظ بحقوق الافراد بل أصبح اهتمامهم بها، قوة اضافية، ساندتهم لتحقيق تلك القيمة.

أين العدالة ؟

قلنا: ان الهدف الذي ابتغاه اكثر المهتمّين بالمذهب الاجتماعي، كان تحقيق العدالة. ومواجهة الظلم الذي شاع بسبب المذهب الفردي، ولكن هل تحققت العدالة بتطبيق المذهب الاجتماعي ؟.

الجواب بصراحة كلا: لأن جذر المعضلة ـ في الاقتصاد الحرّ ـ كان استخدام البعض (الرأسماليون الكبار مثلاً) حريّتهم في سلب حرية الآخرين، فمثلاً صاحب المصنع، استخدم امكاناته الضخمة في سبيل استثمار العمال. وهذه المعضلة تتضاعف وتتعقد اكثر فأكثر، عندما تكون الدولة هي صاحبة ذات المصنع. فلو كان للعامل في المصنع مراجعة دوائر الدولة والشكاية عندها ضد الرأسمالي الكبير، الذي يملك المصنع، فانه لن يستطيع مراجعة احد والشكاية عنده ضد الدولة. التي تجمع بين العصا والجذرة، أي بين القوة والثروة. ومعروف ان قيادات الدولة ليسوا ملائكة بل انما هم بشر ذووا مصالح واهواء.

وحسبما يقول (د. كاتوزيان): في المجتمع الذي يهدف كل القوانين فيه المحافظة على السلطة، لا نستطيع ان ننفي امكانية تحول حقوق البشر فيه الى لعبة لاهواء الطبقة الحاكمة. فاذا كنا نخشىٰ في المجتمع الحر من اعتداء الشركات الكبرىٰ والرأسماليين على حقوق الآخرين، مستخدمين ثرواتهم. أفلا يحق لنا ان نخشىٰ مثل ذلك في مجتمع تحتكر السلطة كلّ القوىٰ ووسائل الانتاج، وتملك ايضاً ناصية القانون[٢٨] ؟.

وبما ان فطرة الاستقلال، موغلة في أعماق البشر، فان السلطات القمعية، تبتدع اساليب ماكرة، تزداد مع الزمان تنوعاً وبشاعة وكيداً، من أجل إخماد جذوة الاستقلال، وإماتة روح الحرية. ابتداءاً من استخدام نظريات ووسائل في تربية الاطفال، تبث فيهم روح الخنوع والتسليم والعبودية ومروراً باستخدام نظريات تدعو الناس الى الطاعة العمياء والخضوع المطلق وانتهاءً بتشريع انظمة وقوانين تدعم هذه الطريقة، وابتكار

---

(٢٨) فلسفه حقوق ص ٣٨٧.

وسائل قمعية لتنفيذها على الناس.

وهكذا تحاول الانظمة الديكتاتورية، مسخ شخصية الانسان. مما يعني انتهاك حرماته جميعاً، والاعتداء على حقوقه كلها. فأيّ عدالة هذه؟.

على ان قتل شخصية الانسان، عبر وسائل القمع، ليس بأقلّ ضرراً من قتل شخصه. في المجتمع الديكتاتوري يغط الناس في سبات. تتوقف مبادراتهم، وتتبلد عواطفهم، ويتراجع انتاجهم، وحتى غرائزهم الحياتية تعاني من الشلل التام ـ وهكذا يعود هذا النوع من الحياة ـ بالضرر على تقدم المجتمع وازدهاره، وليس فقط يضرّ بأمنه وحريته.

جيم ــ المذاهب الوسطىٰ

بعد فشل المذهب الاجتماعي، كما المذهب الفردي، في توفير القيم العليا، التي ينشدها الانسان بفطرته من العدالة والتقدم، شرع الخبراء في البحث، عن مذهب جديد، يوفّر كرامة الفرد وحريته، وفي ذات الوقت، يؤمن اكبر قدر ممكن من العدالة الاجتماعية. ولكن ما هو المعيار؟.

فإذا لم يكن الفرد قيمة مطلقة. ولا المجتمع فما هي القيمة المطلقة.

يبدو ان هناك ثلاثة مشاريع حلّ لهذه المعضلة.

أولاً: تبني المذهب الفردي بعد اصلاحه بزخم من القوانين التي تحدّ من سَورته، وتهذبه، وتشبعه بالروح الاجتماعية. وهذا ما نجده في الدول الغربية.

ثانياً: تبني المذهب الاجتماعي، بعد تعديله ببعض الحريات الممنوحة، وتشجيع المبادرات الشخصية، وهذا ما نجده عند الزعماء الصينيين اليوم. كما ونقرأه عند بعض الاحزاب الشيوعية في الغرب (الحزب الشيوعي الايطالي مثلاً).

ثالثاً: البحث عن معيار ثالث، نقيّم به مصلحة الفرد، ومصلحة المجتمع، ونوازن بينهما، وهذا ما نجده عند «گورويج» الذي طرح مفهوم السعادة البشرية، أو عند(رسكو باوند)، الذي ابتدع مشروع الهندسة الاجتماعية.

يبدو ان الفردية المعدلة أو الاجتماعية المهذبة، لا تستطيع ان تتخلّص من كل سلبيات المذهبين. لأن جوهر النظرية يظل -كما هو- يميل باتجاه معاكس للعدالة، ويصبح الانسان هو الضحية.

ذلك ان الاغنياء في المجتمع الفردي، يتحايلون على القوانين. ويفرغونها من محتوياتها الانسانية، ومن هنا نعرف انه: مادامت المصلحة الفردية هي القيمة المطلقة، فإن الاصلاحات الجانبية قليلة الفائدة.

وكذلك الدول الاشتراكية -التي تحتكر كل شيء- حتى لو ادخلت في نظامها اصلاحات لحساب الكرامة والحرية الفردية، فان جوهرها القمعي لا يتغيّر، وبالتالي تصبح العدالة الضحية الاولىٰ في كلا الوضعين.

وجوهر المشكلة تبقىٰ كما هي عاصية عن الحل، إذ لا نملك معياراً للقيمة الاساسية. فاذا كانت القيمة مصلحة المجتمع فلماذا التنازل عنها لمصلحة الافراد. واذا كان العكس فلماذا تحديد حرية الافراد. ووضع قيود عليها. وحتى لو افترضنا ضرورة تحديد مصلحة الفرد أو المجتمع بقيود، فما هو المعيار الذي نعرف به مقدار التحديد وزمانه.

إذاً دعنا نبحث عن نظرية ثالثة. وهي التي تجعلنا ندرس القيم بقدر من الاستقلالية، ثم نحدد اهمها فنجعله معياراً.

وعند هذه النقطة تتصل بحوث القانون ببحوث القيم. والتي تعتبر الموضوع الرئيسي لهذا الجزء من الكتاب، فمن اجل ان نعرف المعيار المشترك بين المواطن (الفرد) والدولة (الممثلة للمجتمع) لا بدّ ان نبحث عن معنىٰ المعيار (القيمة) ومصدر شرعيته، ومن ثم تحديده بالضبط. وكل هذا البحث نجده في موضوع القيم كما في فلسفة المجتمع وايضاً في هذا القسم من بحوث فلسفة القانون.

من هنا دعنا نستعرض بعض النظريات الحديثة التي تسعىٰ نحو اكتشاف المعيار الذي يجمع بين الفردية والاجتماعية وهي التالية:

گورويج:

يرىٰ عالم الاجتماع الفرنسي گورويج: ان هدف القانون تحقيق العدالة في اطار

مجتمع معين[٢٩] ـ وبالرغم من ان العدالة قيمة نسبية ـ عنده ـ وانها تختلف بالتالي باختلاف المجتمعات ـ ألا انه يرىٰ ان الغاية (العدالة) واحدة عند الفرد والدولة معاً.

ولا تتحقق العدالة من دون اتفاق بين مختلف الطبقات. فمثلاً عند الصراع بين العمال وربّ المصنع، لا يمكن تركهما وشأنهما ليتـفقا بينهما بحرية تامة، لأنهما ليسا متساويين، بل يجب ان يتدخّل القانون بهدف اقامة العدالة، التي تعني توفير مصلحة الطرفين.

وكذلك فيما يتصل بحقوق الامم، يجب ان نسعىٰ لتحقيق هدف اسمىٰ، يتمثل في تقدم البشرية جميعاً.

وهكذا يرىٰ گورويچ: ان البحث عن هدف اسمىٰ للقانون (العدالة داخل دولة واحدة والتقدم البشري في اطار الدول المختلفة) يجعلنا فوق المشاكل القائمة في النزاع بين الفرد والمجتمع.

روبيه:

يرىٰ الخبير الفرنسي روبيه: ان الغاية الاساسية للقانون، هي توفير النظام (الأمن) ولكن هذا الهدف لا يتحقق من دون الحرية، التي تفجّر الطاقات، وخطأ كبير ـ عند روبيه ـ توقع امكانية الامن من دون توفير الحريـة. ولكن الحرية ـ بدورها ـ بحاجة الى ضوابط، لكي لا تسبب في الظلم والصراع الطبقي. من هنا فنحن بحاجة الى قوانين تشرعها الدولة لتنظيم الحريات الفردية، الا انّ الواجب الاقتصار فيها على اقل قدر ممكن منها.

وروبيه يرىٰ: ان الدولة واحدة من المؤسسات التي يتدخل عبرها المجتمع في حريات الافراد، وينظّمها وعلينا الا نستهين بدور سائر المؤسسات الاجتماعية (الجمعيات ـ النقابات ـ الاحزاب وما اشبه)[٣٠].

---

(٢٩) فلسفه حقوق ص ٣٩٤.

(٣٠) راجع فلسفه حقوق ص ٣٩٧.

دابن :

ودابن (الاستاذ البلجيكي) اختار المصلحة العامة معياراً تجتمع فيه مصالح الفرد والمجتمع. واعتقد ان هدف القانون توفيق قرارات الدولة مع هذا المعيار.

واعتقد: ان المصلحة العامة تعني ما ينفع البشر الآن ومستقبلاً، (الاجيال الصاعدة) ولها مظاهر شتّى :

اولاً : توفير الأمن والاستقرار، وذلك بإنشاء نظام سياسي واخلاقي وفني يضمن الثبات ووفاء الامة للدولة.

ثانياً : وبعد ذلك يقوم القانون بتأمين سعادة ابناء المجتمع، وتوفير مناخ مناسب لتنمية المواهب، وتنظيم العلاقات، وفتح الطرق، وتوفير الخدمات العامة (الثقافية بالذات) والتي تنفع كل الناس[٣١].

باوند :

ويبقى السؤال ماذا لو تعارضت المصالح؟ فما هي المصلحة الاهم؟.

والجواب : جاء على لسان (رسكوباوند) الأميركي الذي بلور نظرية (هندسة المصالح الاجتماعية).

يرى باوند : ان القانون يقوم على اساس هدف محدد، وهدفه هندسة المجتمع، بإقامة توازن بين مصالح مختلف الفئات.

ذلك لأن منافع الناس مختلفة، وكل فئة من الناس تدافع عن مصالحها الخاصة، ولا يجوز الغاء مصلحة لحساب مصلحة اخرى، بل لابد من التوفيق بينها ولكن كيف؟

يرى باوند إن ذلك يتمّ عبر مرحلتين :

أولاً : معرفة هدف المجتمع. وذلك عبر دراسة فلسفة القانون للتعرف على قيم كل مجتمع واهدافه.

ثانياً : القيام بجرد المصالح ذات الأهمية، ومن ثم دراسة مدى اهميتها. وايّها تتقدم

---

(٣١) للمزيد راجع المصدر ص ٣٩٧.

على غيرها ، على اساس المعيار الذي عرفناه في المرحلة الاولى[٣٢] .

من هنا فان القانون يختلف وفقاً للتغيرات التي تطرء على المجتمع .

وقد قام (باوند) ببحث مفصّل في هذا المضمار، ونحن بدورنا سنقوم بدراسة القيم (المصالح) الاجتماعية في الجزء الرابع انشاء الله تعالى . وندرس نظريات مقارنة كثيرة ولكن قبل ذلك ينبغي ان نبحث عن أهم القيم التي بحثها فلاسفة القانون والعلاقة بينها . وهي الأمن والعدالة والخير العام .

---

(٣٢) المصدر ص ٤٠٠ .

٤ / الأمن والعدالة والخير العام

الأول: الأمن

قبل ان نبيّن ابعاد قيمة الأمن، لا بدّ من معرفة الحقائق التالية:

اولاً: الأمن، يعني نظاماً قائماً على قواعد ثابتة، تؤمّن سلامة ابناء المجتمع، واحترام دماءهم واموالهم واعراضهم وحريتهم.

وفائدة القواعد الثابتة في النظام الأمني، ليست فقط احساس كل فرد بالسكينة، وانما ايضاً توفير فرصة التنبّوء بنتائج تصرفاته وحدود صلاحياته، ولكي يطلق العنان لمبادراته، ضمن حدود معروفة لديه سلفاً.

ثانياً: قيمة الامن قد تبحث على صعيد الفلسفة العامة للحياة. والتي سيق الحديث عنها في فصل مضىٰ وهناك قد تصبح في مستوىٰ سائر القيم المثلىٰ مثل الكرامة والحرية والتقدم، أو تعلوها أو تصبح في مستوىٰ أدنىٰ منها، ولكن الحديث هنا عن قيمة الأمن على صعيد فلسفة القانون والغاية منه، ولذلك يصبح الامن (النظام) أهم قيمة قانونية. لأن الفائدة الاولىٰ للقانون هي توفير الامن. ويبدو ان البعض لم يحدد البحث عن الامن في أي مستوىٰ هل في مستوىٰ فلسفة الحياة، أو في مستوىٰ فلسفة القانون، فوضع الامن في مستوىٰ سائر غايات وضع القانون. أو حتى ادنىٰ منها.

ثالثاً: لكل قيمة درجات، وعلينا ان نقارن كل درجة من قيمة، بما يعادلها في ذات الدرجة من سائر القيم. فالامن قد يكون أمناً وطنياً. (يشمل كل ابناء المجتمع)

وهو اعلىٰ درجات الامن فلا بد من قياسه بالكرامة الوطنية . أو بالتقدم الحضاري لكل الامة .

وقد نبحث عن الأمن في مستوىٰ فريق من الناس ، فلا بد من البحث عن قيمة العدالة في ذات المستوىٰ . ومن الخطأ ان نبحث قيمة معينة في درجة اسمىٰ مع قيمة في درجة اقل ، فاذا سألنا هل حرية شخص اهم أم أمن الوطن ، فالاجابة تكون بلا تردد : «أمن الوطن» ولكن لا يعني ذلك ان الأمن أهم من الحرية . لأن درجته تختلف .

بعد هذه النقاط التوضيحية نقول : ان المذهب الفردي في القانون (بنتام) اعتبر الامن الذي يوفّر اقصىٰ درجات الحرية للفرد اعظم قيمة . وانطلق في اهتمامه بهذه القيمة من منطلق فلسفي وقانوني . كما ان المذاهب الصورية (كلسن) والارادية (دابن) اهتمّت بالأمن واعتبرته الغاية الاساسية للقانون ، فمثلاً يقول دابن البلجيكي : غاية القانون تحقيق الامن الاجتماعي حتى ولو خالفت قواعده العدالة لأن العدالة ـ عند رجل القانون ـ وسيلة لا هدف[٣٣] .

ويقول روبيه : الأمن اعظم غايات القانون لأنه مع فقده لا تبقىٰ ايّة قيمة اخرىٰ[٣٤] .

والواقع : ان نظرة المهتمّين بالأمن ليست واحدة فيما يتصل بأهميته ، حيث نجد البعض منهم يرىٰ الامن فوق العدالة . بينما البعض الآخر يراه سبيلاً الى العدالة (كما رأينا عند روبيه) بينما الآخر يلجأ الى الامن باعتباره الغاية المعلومة يقيناً للقانون والمتفق عليه ، بينما سائر الغايات غير معلومة في ذلك يقول باتيفول : ان اصحاب المذهب الصوري لا ينكرون ، بشكل عام ، ان مضمون القواعد له اهميته في مرحلة معيّنة على الاقل ، ولكن نظراً لعدم ثبات التوجيهات التي يلجأ اليها لتحديد هذا المضمون ، في مجالي العدالة أو المنفعة العامة ، فإنهم يصرّون على انه في حالة الشك يجب الاتجاه نحو اليقين (روبيه)[٣٥] .

والأمن يختلف حسب الظروف . لأنه يعني توفير الاستقرار وتأمين نظام للعلاقات

(٣٣) فلسفه حقوق ص ٤١٧ (بالهامش) .

(٣٤) المصدر.

(٣٥) فلسفة القانون ص ٩٥ .

الاجتماعية، ومقاومة الاخطار والتجاوزات وكل هذه الغايات الامنية مختلفة، فالاستقرار عند عشيرة تعيش في جزيرة ليس بمستوى الاستقرار في مجتمع متطوّر ذات علاقات متشابكة ومعقدة. ومن هنا فعلينا ألّا ننظر الى هذه القيمة. بصورة مبسّطة. بل ندرسها دراسة مقارنة مع ظروفها وسوف نتحدث عن ذلك مستقبلاً انشاء الله.

وقد انتقد البعض اعطاء الأولوية للأمن واعتبر ذلك اطاراً بلا محتوى بل قال البعض: ان النظام غير العادل ليس نظاماً وانما مجرد فوضى[٣٦] واضاف وفي ذلك يكمن خطر برنامج الأمن، لأنها حسب باتيفول تتجاهل الاحترام الواجب نحو الفرد[٣٧].

وهكذا استخدم الطغاة هذه الذريعة (الأمنية) في سبيل فرض الديكتاتورية على الناس. حيث ان الطاغية الذي يملك تبرير المحافظة على الأمن (من دون النظر الى محتوى الأمن، أي العدالة) يُشرّع قوانين أمنية تدعم سلطاته[٣٨].

ولكي ندرس ابعاد هذا النقد ومدى صحّته لا بد ان نعرف الحقائق التالية:

اولاً: أنّى كانت القيمة العليا للحياة. فان الغاية الاسمى للقانون إقامة القسط، ولكن القسط لا يقوم من دون اشاعة الامن. وتحكيم النظام. واقامة علاقات ثابتة ومعروفة النتائج بين الناس. فأول غايات القانون هو الامن (النظام) والقانون الذي لا نظم فيه ليس قانوناً. بينما القانون الذي تنقصه العدالة يعتبر قانوناً جائراً. والقانون الجائر افضل من اللاقانون. والسبب ان إقامة القسط تستحيل مع الفوضى، بينما تصعب مع القانون الجائر. وأنّى كان القانون جائراً ففيه نسبة من القسط، أو تبادل المنافع، أو الحقوق، بينما لا شيء في الفوضى فالأمن مطلوب كوسيلة الى القسط (العدالة) لأن القانون بلا أمن ليس بقانون؛ والقانون بلا عدالة فارغ من محتواه. من هنا جعل القرآن الحكيم إقامة القسط غاية بعثة الرسل فقال الله تعالى:

«لقد ارسلنا رسلنا بالبيّنات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وانزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب»[٣٩].

---

(٣٦) المصدر.

(٣٧) المصدر.

(٣٨) فلسفه حقوق ص ٤١٩.

(٣٩) سورة الحديد/ ٢٥.

وهكذا كانت غاية الرسالات قيام الناس بالقسط ولكنها لن تتحقق من دون قوّة تفرض النظم. من هنا أنزل الله الحديد الذي فيه بأس شديد. وحمّل مسؤولية الدفاع عن القيم طائفة من الناس الذين ينصرون الله ورسله بالغيب.

وجاء في حديث مأثور عن الإمام أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ: (ظالم غشوم خير من فتنة تدوم).

فالظالم الذي يقيم النظام، ولو كان غشوماً فهو افضل من الفتنة التي تدوم وتشيع الفوضىٰ فلا نظام ولا عدالة.

وحين ننظر الى الوراء ونثير حوادث التاريخ نجد ان الناس التجأوا الى القانون بحثاً عن الأمن. وتنظيماً للعلاقة ثم استهدفوا العدالة منه. ولعلّنا نعود الى البحث التاريخي في فصل آت انشاء الله تعالىٰ. وحين نجعل استقرار النظام هدف القانون المباشر. فان القانون الأمثل يكون ذلك القانون الأقدر على بسط الأمن. وتيسير العلاقات وضبط القواعد وإقامة العقوبات وما أشبه.

ثانياً: لاستقرار النظام درجات، يبدأ بمنع الفوضىٰ، وينتهي بوضع قواعد قانونية لكل صغيرة وكبيرة من حياة البشر وحوادثها المتوقّعة. وعلينا ان ندرس ـ كما قلنا آنفاً ـ كل درجة من الاستقرار ونقيسها بسائر القيم. فأبسط درجات الاستقرار (الأمن) تسبق القسط ولكن الدرجات المتقدمة والعالية من الاستقرار لا تفضل على القسط.

وبتعبير آخر: كلما حققنا درجة من الاستقرار يجب ان نسعىٰ لتحقيق هدف تلك الدرجة وذلك بتوفير القسط. وهكذا تتواصل درجات تكامل القانون بالنسبة الى كل الغايات القانونية الثلاث (الأمن ـ القسط ـ التقدم). دعنا نضرب مثلاً:

استاذ قانوني يكتشف جزيرة يقطنها بشر منقطعون عن العالم، فإذا سادهم هذا الأستاذ وأراد ان ينظّم حياتهم، فلا ريب انه يبدأ بإيجاد قواعد معدودة تنظم علاقاتهم ببعضهم، ولكنه فور ما ينجح في ذلك. وحتى قبل ان يطبّق تلك القواعد يفكّر كيف يجعل تلك القواعد عادلة، تعطي كل ذي حق حقه. صحيح انه لا يجعل العدالة الهدف الأول ولكنه لا يتركها ايضاً، بل قد يجعلها هدفاً اسمىٰ. فاذا استتبّ قدر من الامن، واعتاد الناس على تلك القواعد إهتم بكيفية استغلال الاستقرار في سبيل اصلاح الجزيرة من الناحية المادية إلّا ان التقدم المادي ـ بدوره ـ يقتضي قواعد جديدة، تنظم العلاقات

في القضايا المستجدة. وتلك القواعد تهدف اشاعة الاستقرار اولاً. والعدالة ثانياً. والمزيد من التقدم الحضاري ثالثاً.

ومن هنا فان الاولوية للاستقرار ولكن فور الحصول على قدر منه، لا بدّ من البحث عن العدالة بذات المقدار، ومن خلال الاستقرار والعدالة يتطلّع المجتمع نحو التقدم.

ثالثاً: لأن هدف الأمن العدالة، فعلينا الاّ نضحي بالعدالة من اجل الأمن. اللهم الاّ بصورة موقتة. ذلك لأن الاستقرار الذي يفقد العدالة قشرة بلا لباب. ولذلك لا يلبث المجتمع ان يرفضه عاجلاً أم آجلاً. وهكذا يتلاشىٰ الأمن ايضاً.

الثاني: العدالة

أول سؤال يطرح هنا هو: ما هي العدالة؟ لقد قالوا العدالة، إعطاء كل ذي حق حقه، ولكن هذا التفسير يبدو تفسيراً لفظياً، اكثر منه تفسيراً حقيقياً. إذ يعود السؤال ذاته: ما هي حقوق الافراد؟ قال البعض ان الناس متساوون في الحقوق، وهكذا فسرّوا العدالة بالمساواة. ولكن هذا أدّىٰ الى جمود المجتمع إذ جعل النشيط والخامل في مستوىٰ واحد. فهل هذه عدالة؟.

يبدو ان العدالة: تعني المساواة في لحظة الانطلاق، حيث يبدأ التسابق نحو مكاسب الحياة. ثم يتمّ حساب حق كل سابق بقدر جهده، ولعلّنا نعود قريباً الى تفسير العدالة إنشاء الله تعالىٰ.

والسؤال الثاني ما هو موقع قيمة العدالة في سلّم القيم المثلىٰ؟ يرىٰ البعض (جرج دل وكيو) العدالة اسمىٰ معيار للقيمة. واهم هدف للحياة ومن دونها تصبح الحياة مستحيلة.

أما (هوريو) فقد اعتقد ان القانون يبدأ حين يتحرك نحو تحقيق العدالة، وان جوهر القانون تقسيم حقوق الناس.

كذلك تجعل المذاهب العلوية (الطبيعية أو الإلهية) العدالة هدف القانون الأول(٤٠).

---

(٤٠) فلسفه حقوق ص ٤١٨.

ولقد أثارت البحوث القانونية قضايا حول العدالة دعنا نعالجها في نقاط :

أولاً : لا تعني العدالة مجرد احترام حقوق الناس الفعلية ، بل و ـ ايضاً ـ تكافئ الفرص التي تمنح المجتمع حيويّة بالغة ، فاذاً ليس من العدالة وضع المزيد من القيود على حركة الانسان ، تمنعه من استقصاء جهوده ، وبلورة طاقاته ومواهبه ، وهنا نصل الى نوع من التناقض بين العدالة المطلوبة ، وبين ما يُسنّ من قوانين بإسمها في المجتمعات الاشتراكية مثلاً ، حيث انهم من أجل توزيع الثروة مثلاً ، يمنعون بعض المبادرات الشخصية ، والذي ـ بدوره ـ يسبب في منع الناس من حقهم الطبيعي في تطوير طاقاتهم ، والاستفادة من مواهبهم .

ثانياً : قد يتحوّل الضمان الاجتماعي ومساعدة الفقراء والاهتمام بحقوق المستضعفين الى عامل تثبيط وخمول في المجتمع ، حيث يمنع مبادرات الفرد ، وصراعه من أجل الحياة ، في حين يحتاج الانسان الى حوافز قوية للتحرّك والنشاط . وقد رأينا كيف تتراجع الانتاجية في المجتمعات الاشتراكية ذات النظم الاقتصادية الموجّهة .

مثلاً : إذا عرف العامل في المصنع إنه لن يطرد ولن يجازىٰ على كسله وتراجع انتاجه ، وانه لن يكافئ بما فيه الكفاية على انجازاته فما الذي يدعوه الى النشاط والحيوية ؟ .

وإذا عرف طرف العقد إنه يستطيع ان يتراجع عن التزامه باسم الغبن الفاحش متىٰ أراد ، فانه لا يستخدم ذكاءه تماماً قبل العقد ، ولا يلتزم به بعده . وهكذا يتزلزل اساس المعاملات الاقتصادية ، وهكذا يجب ان نفصل بين جوهر العدالة وبين مظاهرها التي قد تخالف ذلك الجوهر.

بلىٰ فيما يتصل بالضمان الاجتماعي يجب ان نضع قواعد واضحة للتعرّف على الفقراء الذين يملكون فرصة الاكتفاء لكي لا نشجّع الناس على العجز والخمول .

كذلك فيما يتصل بالعامل يجب ان نراعي حاله عندما يواجه خطر الاستغلال من قبل ربّ العمل خطراً حقيقياً ، ولكن بحيث لا ينتهي الى ضرر صاحب العمل ويؤدي الى ضعف الانتاج .

وهكذا فيما يتصل بالغبن فان القانون يجب ان يضع موازين واضحة له بحيث يعود

الى فساد النيّة وفساد العقد تبعاً له مما يرجع الى عيوب الرضا[٤١] ونضع قوانين لحماية المستهلكين بحيث لا تعارض ومصلحة المنتجين (نظام الماركات المسجّلة مثلاً).

لقد منع الشرع الاسلامي طائفة من العقود مثل البيع الغرري. الربوي، والغبن الفاحش، ونهىٰ عن عقود معيّنة نهي كراهة، كل ذلك من أجل سلامة السوق، ولكنه لم يتدخل في كل صغيرة وكبيرة من معاملات السوق بل اجاز كل تجارة عن تراضٍ وقال: «لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلّا ان تكون تجارة عن تراضٍ منكم»[٤٢].

ثالثاً: شرعية العدالة نابعة من ذاتها، وهي -كما تحدّثنا عنها عند الكلام عن الامن- هدف الاستقرار بل انها هدف الحياة. وتقوم قيمة العدالة بدور اساسي في الاستقرار، لأن فطرة الانسان تدعوه الى النضال من أجل حقه. فاذا أُوتي حقه واستقرّ وإلّا فإنه يسخط ويعكّر صفوّ الامن.

وحتى التقدم انما يتم حين يحس الفرد ان جهده لن يضيع، اما إذا رأىٰ الانسان: ان هناك من يسرق جهده، فلماذا يجتهد، بل قد يرىٰ ان اقرب السبل الى مطامحه سرقة جهود الآخرين والتمتع بها، ومن هنا كانت فائدة القانون هي معرفة كل انسان بنتائج جهده، وكذلك حدود تصرفات الآخرين تجاهه، حسب(باتيفول)الذي يصف حالة ابتزاز جهد الآخرين فيقول: وهي تؤول الى احتقار الشخص الذي (يسلب منه جهده) يزداد شناعة (هذا الاحتقار) كلما حاول (شخص) ان يفهم من شخص آخر دون سبب مناسب، ان مثل هذا الخلل في التوازن يعود بالوبال على الحياة الاجتماعية، لأنه يقضي على كل ثقة وكل توقّع للامور[٤٣].

وصفوة القول: لولا ان العدالة قيمة غير واضحة المعالم فانه لا يشكّ أحد في انها أهم القيم الانسانية.

والاختلاف في العدالة ينشأ بسببين الاول بسبب اختلاف الظروف، إذ ان العدالة ليست دائماً واحدة في أيّ زمان ومكان ولذلك فإنها تصبح قيمة عامة، يستلهم منها المشرع او القاضي، افكاراً ايجابية لأصدار الحكم أو لتطبيقه.

---

(٤١) المصدر ص ٩٨.

(٤٢) نساء /٢٩.

(٤٣) المصدر ص ٩٦.

الثاني للاختلاف في معنى العدالة، اختلافاً فلسفياً ويتصل بعقائد كل امة، وثقافتها، وتاريخها وهذا الاختلاف لا يضر باتخاذها هدفاً مقدساً، للحياة وللقانون.

الثالث : التقدم

تسخير الطبيعة، واستعمار الارض، والانتفاع بمواهب الله فيها، يعتبر هدفاً لكل بشر. فمنذ ان يولد الانسان يشرع في استخدام موارد الطبيعة حيث تراه يتنفس، يقاوم الجاذبية، يدفع عن نفسه الاخطار، ويشرب ويأكل. ويكبر الوليد ويكبر معه حجم تسخيره للطبيعة، ثم يتخذ هذا الهدف شكلاً جديداً، عندما يتكوّن الإجتماع البشري، إذ يصبح أحد اهداف المجتمع، إذ يتعاونون في سبيل سعادتهم، أو لا اقل درء الاخطار الطبيعية عن انفسهم.

وقد اعتبر الفلاسفة هذا الهدف قيمة اساسية، وقد ذكر به الوحي الإلهي. اما علماء القانون فقد اعتبره بعضهم اهم قيمة ينشدها القانون.

ويسمى اليوم تسخير الطبيعة، بالتقدم، باعتباره احد ابرز مظاهره في عصرنا، ولعلاقته بالتنافس الحادّ بين الامم، وبالذات بين الدول الغنية والنامية.

ويتصل تسخير الطبيعة (التقدم) بالجانب الاجتماعي من حياة البشر، فمنذ ان كان ثمة علاقة بين انسان وآخر، كان أحد اهم الروابط بينهما المصلحة المشتركة. حتى اجتماع الزوج والزوجة يكون بهدف التعاون، والوصول معاً الى نفع مشترك وبما ان القانون لا يمكن ان يلغي، ايّة خصيصة اجتماعية، لأن القانون جاء من اجل ترسيم علاقة الناس ببعضهم وعملهم المشترك فإن قيمة التقدم تتصل بقيمة المصلحة العامة، التي جعلها البعض هدفاً للقانون، وهكذا يقول الهيجليون الجدد: انظروا الى المطالب وقيسوها بالنسبة الى الحضارة، وبالنسبة الى تطوير القدرات الانسانية الى اقصى حدّ ممكن -أي الى اكثر حدّ ممكن- من سيطرة الانسان على الطبيعة البشرية والطبيعة الخارجية وتمكنه منها[٤٤]. دعنا إذاً ندرس هذه القيمة بصورة مستقلة بالرغم من تداخلها مع قيمة التقدم أو تسخير الطبيعة.

---

(٤٤) رسكو باوند -مدخل الى فلسفة القانون ص ٦٠.

٥ / المصلحة العامة

وقد اعتبر البعض المصلحة العامة القيمة الاسمى، التي تجمع المصلحة الفردية، والمصلحة الاجتماعية. وبالتالي اعتبر افضل حلّ للمعضلة (الفرد اولاً أو المجتمع اولاً).

وقد كانت فكرة الخير موجودة منذ اقدم الفلاسفة حيث اشار اليها (ارسطو)، واعتبرها العلة الغائية للحياة واشاد بها القديس (توما الاكويني)، وهي قريبة من المذهب التاريخي، بل والمذهب الطبيعي، بالرغم من عدم استثمارها من قبل رجال القانون بصورة كافية[٤٥].

ولا ريب ان القرآن الكريم الذي يعتبر المصدر الوحيد للتشريع (بالاضافة الى تفسيره من قبل السنة الشريفة) قد ذكر بالخير قال الله تعالى:

«ذلك خير وأحسن تأويلا»[٤٦].

ولكي تتوضح اكثر فأكثر المصلحة العامة وتتبلور رؤيتنا تجاهها ينبغي ان ندرسها عبر نقاط:

اولاً: الحق بين الموضوعية والذاتية.

هل الحق حق لأنه حق عند الله سبحانه، وفي سنن الله التي قدرها ويجريها في

---

(٤٥) راجع فلسفة القانون ص ٩٩ وكذلك فلسفه حقوق ص ٤١٩.

(٤٦) نساء /٥٩.

الطبيعة. أم الحق حق لأن الناس يعتبرونه حقاً. أو لأن ارادة الشرع (القانون) يعتبره كذلك ؟

حين نقول الحق ظاهرة ذاتية (حسبما يزعم المذهب الوضعي) فان الحقوق تتناقض لأن المصالح تختلف ورؤية الناس عنها ليست متفقة.

ولكن اذا توصلنا الى هذه النتيجة ان الحق ظاهرة ثابتة، سواء عرفها الانسان أم لا، رسّمها القانون أم لا، فان الوضع يختلف لأننا آنئذ سنكون أما حقيقة واحدة لا تتغير، ويمكن اكتشافها والتحاكم اليها وجعلها محوراً للوحدة، لا علّة للفرقة.

وفي بحوث سبقت قلنا: ان الحق ظاهرة موضوعية، ولا فرق -اذاً- بين ان نقول ان السماء والارض والجبال والاحياء حق. وبين ان نقول: ان حاجة الانسان الى الطعام والسكن والجنس والحرية حق.

وتجتمع جملة حقوق لأبناء المجتمع فتصبح موضوعاً للقانون، الذي ينظمها على اسس معينة. وحقوق الافراد الطبيعية جزء من وجوداتهم، وحياتهم وشخصياتهم وطموحاتهم (وهي كلها وقائع ثابتة وحقائق قائمة لا ريب فيها) وتتكوّن منها جميعاً المصلحة العامة.. فالمصلحة العامة ليست حقيقة موضوعية مختلفة عن مجموع حقوق الافراد. فهي عدد المأة التي ليست سوى جمع لمأة عدد (١- ٢- ٣ و. و.).

وبهذا التفسير لكلمة المصلحة العامة لا تصبح حقوق الافراد ضحية لها، ولا تصبح المصلحة العامة طريقاً جديداً للديكتاتورية.

ويرتفع بذلك النقد الموجّه الى المصلحة العامة، من قبل البعض حيث يعبّر عن هذا النقد (باتيفول) بالقول: «الاحداث المعاصرة جعلتها موضع شك من قبل الكثيرين، إذ بدت لهم وكأنها تشق الطريق للديكتاتورية بالاهتمام الذي اخذت بمصالح المجتمع المعارضة لمصالح الفرد»[٤٧].

ويضيف: «فاذا كان هدف الخير العام، يتمتّع بأولوية مطلقة وبقيمة ذات غاية قصوى، فكيف يمكن منع المجتمع من التضحية بالافراد»[٤٨].

---

(٤٧) فلسفة القانون ص ٩٩ وينقل ذلك عن (فالين).

(٤٨) المصدر.

وقد سبق ان هذا النقد موجه حين يكون مصدر شرعية الخير العام، امراً مختلفاً عن حقوق الافراد، اما في هذه الحالة، فاننا نسعى -ابداً- للحصول على اكبر قدر من المصلحة للافراد، وبأقل قدر من التضحية. وحسب باتيفول: ان المشرع يجب ان يبحث عن أوسع اتفاق ممكن واكثره ادراكاً، إنّ فرض تضحيةٍ باسم الخير العام، لا يمكن قبولها لتعذّر تسويغها من الناحية الاخلاقية، اما لأن الطلب مبالغ فيه، أو لأن النتيجة التي تؤول على المجتمع، ليست متناسبة، إن مثل هذا الاجراء يؤدي الى تضحية الانسان (الفرد) في سبيل المجتمع، وهذا امر غير مقبول(٤٩).

ثانياً: في الانسان نزعتان. نزعة الذات ونزعة التجاوز للذات. الاولى تغذيه شهوة البقاء وتدعوه الى الاخذ، بينما النزعة الثانية ميراث عقله، وتحبّب اليه العطاء. فبالنزعة الاولى نحب الملك والخلود وبالنزعة الثانية نمجّد الاحسان والتضحية. وكلما زادت قوة النزعة الثانية عند ابناء المجتمع كانوا اكثر تطوراً واقرب الى الحضارة والمدنية. والمصلحة العامة -سواء على صعيد مجتمع واحد، أو على صعيد الوطن والامة والبشرية لا فرق- قد تستمدّ شرعيتها من هذه النزعة، حيث يلتقي عند هذه النقطة القانون بالاخلاق. فترى الفرد يتنازل بطيب نفسه عن بعض حقوقه للمجتمع، ويخضع للقانون الذي يأمره بالتضحية، وانّ ملاحم البطولة في الحروب الدفاعية لأقوى شاهدة على هذه الحقيقة.

ولكن هذه الشرعية لا تتحوّل الى حالة قانونية، الّا بعد اعتراف الناس بها، لأن التجاوز (الاحسان حسب المصطلح الشرعي) لا يكون الّا بطيبة نفس الفرد. ومن هنا فان الدولة تقوم بدور توعية الناس بما عليهم ان يفعلوا للمصلحة العامة. ثم لا تعمل الّا بقدر استجابتهم لافكارهم أو لا أقل في حدود تفويضهم لها بالعمل.

وهذا يؤكد دور الوجدان القانوني لدى المجتمع والذي لا يقوم بناء أي قانون الّا به.

ويضرب (باتيفول) مثلاً لأثر التوعية، بقانون تحديد ساعات العمل، وكيف اعترف بفائدته حتى اولئك المخالفين له وذلك بفضل التوعية(٥٠).

وسيكون في المجتمع من يتجاوز ذاته. كما يكون فريق من الانتهازيين لا يهدفون الّا

---

(٤٩) المصدر ص ١٠٣.

(٥٠) راجع المصدر ص ١٠٤.

سرقة جهود الطيبين. ولذلك يقوم القانون بدور المنظم لحياة المجتمع لمنع الانتهازيين من استغلال طيب الآخرين.

وكلما استطاع الحكام سبيلاً الى اقناع الناس بفضيلة الايثار وتجاوز الذات. كلما كان تطبيق القانون أيسر وكان المجتمع اقرب الى الكمال. وهذا ما تسعىٰ اليه الشرائع الإلهية، التي تبعث نزعة الخير في ضمير البشر، وتحفز دواعي العطاء والفداء فيه، وتزيد الانسان وعياً بدوره في تطوير حياته، من خلال خدمة المجتمع وانه من زرع القمح يحصده. ومن زرع الريح لا يحصد الآ العاصفة و (ان الناس مجزيون باعمالهم ان خيراً فخير وان شراً فشر)[٥١] «وإن ليس للانسان الآ ما سعىٰ وان سعيه سوف يرىٰ»[٥٢] وانه (كما تدين تدان)[٥٣].

وافضل المجتمعات، هو الذي تتّحد ارادة الناس فيه مع ارادة القانون. ويربي الناس على تطبيع شهواتهم مع حقائق عقولهم.

وحسب باتيفول: «اذا كانت الحرية تقوم لدىٰ انعدام ايّ عقبة خارجية، على الاتحاد الكامل بين الذكاء والارادة، فان التصرف المطابق للقانون المعقول، يعد حراً. ان الذي يتغلب على ما ينفر منه، ويتبع عقله، يعدّ اكثر حرية من الذي ينقاد مع نزواته[٥٤].

ثالثاً: وتعتمد قيمة المصلحة العليا على التوازن بين كافة المصالح وتحكيم اقصىٰ حدّ ممكن من العدالة بينها، فاذا كانت مصلحة المجموع تقتضي التضحية بالمصالح الفردية (مثلاً البذل في أيام الدفاع عن الوطن) فان المفروض تخفيض نسبة التضحية الى ادنىٰ حدّ. لكي نوازن بين مصلحة الدفاع عن الوطن وبين حقوق الافراد.

وهكذا ينبغي التوازن في الأهتمام بسائر المصالح وعلى القانون ان يحقق كل المصالح، لأنها ـ اذا اجتمعت ـ تنفع الجميع دعنا نفترض المجتمع كأعضاء جسد واحد فلا يجوز التفريط بعضو من اجل عضو آخر لأن كل الاعضاء ضرورية لهذا الجسد.. وهكذا

---

(٥١) حديث نبوي شريف.

(٥٢) نجم /٣٩-٤٠.

(٥٣) حديث شريف.

(٥٤) فلسفة القانون ص ١٠٢.

شبّه الرسول الاكرم -صلّى الله عليه وآله وسلم- المجتمع الاسلامي حين قال :

(مثل المسلمين في توادّهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد اذا اشتكىٰ منه عضو تداعىٰ له سائر الاعضاء بالحمىٰ والسهر).

وهذا التوازن يقربنا الى نظرية رسكو باوند في «هندسة المصالح» بفارق ان باوند لم يضع لنا معياراً نعود اليه في تفضيل مصلحة على اخرىٰ.

رابعاً : وحين يستقرّ النظم والعدل ، وتتكامل مصالح المجتمع ، فان القانون قد ادّىٰ وظيفته كاملاً ، وحينئذ يتحرك قطار المجتمع نحو هدفه الذي قدّره لنفسه ، وتختلف المجتمعات في هذا الهدف ، ولكن الهدف المشترك بينها -فيما يبدو- هو تنمية المجتمع مادياً وتسخير المزيد من مواهب الله في الطبيعة ، وهذا الهدف هو الذي يسميه البعض بالتمدن (التطوير أو التقدم الحضاري أو تسخير الطبيعة أو ما أشبه) وقد جعلوه في سياق اهداف القانون . والواقع انه يعتبر هدفاً اسمىٰ للمجتمع وليس لقانونه . أما القانون فانه يحقق الشرط الأساسي لتحقيقه وهو الإستقرار والقسط .

الفصل الخامس

بصائر في قيم التشريع

كلمة البدء
١ / حكمة الخلق اطار القيم
٢ / القيم بين الثوابت والمتغيرات
٣ / دراسة القيم المتغيرة
٤ / الاتجاه العام
٥ / مكونات المجتمع
٦ / الحاجة الاهم
٧ / مفارقات بين مستويات الروح
٨ / المذاهب القانونية تتكامل
٩ / كيف نعرف المتغيرات ؟
١٠ / معايير الاولوية في القيم
١١ / كيف نعرف الاولويات عند الشرع ؟
١٢ / بحث مقارن حول معرفة الاولويات



كلمة البدء

في الفصل الاخير نستلهم من التدبر في القرآن الكريم والسنة الشريفة بصائر في موضوع دراستنا عن قيم التشريع في المذاهب الفلسفية المختلفة وقد بيّنا في الفصول السابقة وبالذات عند البحث عن القيم في البحوث التمهيدية: ان القيم نمطان: النمط الاول ما تستوحى من المبادئ وهي القيم الثابتة التي لا تتغير والنمط الثاني ما تتصل بالحاجات المشروعة للبشر وهي تتغير حسب الظروف.

واذا كان البحث الفلسفي يتناول النمط الاول في الاغلب (وهو الذي بحثناه في الباب الاول من هذا الكتاب) فان البحث القانوني يهتم بالنمط الثاني بالرغم من انه يدرس النمط الاول ايضاً.

وفي هذا الفصل ندرس معاً القيم المتغيرة وصلتها بالقيم الثابتة.

حيث اننا في البدء نشير الى هذا التقسيم ثم ندرس ما نسميه بروح الشعوب والتي تؤثر في رأينا في انتخاب الامة لقيمها العامة. وتحدد بالتالي الاتجاه العام لحركتها.

ونرى ان القيم المتغيرة تدرس في اربعة مستويات: مستوى التحدي. (حيث يتعرض الشعب لخطر عظيم أو يتطلّع لهدف كبير) ومستوى طبيعة المجتمع (مكوّنات وجوده) ومستوى الحاجة الاهم حسب المرحلة التاريخية التي يمرّ بها المجتمع ودرجة نموه. ومستوى المحددات العلمية والظروف الموضوعية لكل مفردة تاريخية.

وما يهمنا في روح الشعوب هي المستويات الثلاث الاولى التي هي بمثابة وضع

استراتيجية عامة لحركة المجتمع. أو مخطط عام لبناء الامة. ولذلك فسوف نتحدث عنها ونبين -انشاء الله- المفارقات بينها ثم نعود الى المستوى الاخير (المحددات العلمية) وفي الختام نبحث عن السبيل الى معرفة المتغيرات. حيث نرى ان روح الشعب (المستويات الثلاث الاولى) لا تعرف الآ من قبل الشعب ذاته عبر الشورى. اما المحددات العلمية فانها من قبل الخبراء. بينما المبادئ السامية يعرفها فقهاء الشريعة.

١ / حكمة الخلق إطار القيم

الخليقة صنيعة الله سبحانه، الذي قدرها وانشأها وصورها وسواها وقدر اقواتها واجرىٰ فيها سنناً ثابتة.

والخلق عباد الله الذين لم يقطع عنهم رزقه ومواهبه، بل دعاهم الى الاستزادة منها لأنه واسع العطاء.. وفطرهم على حب التكامل اليه. والتسامي الى بعض اسماءه الحسنىٰ..

فالخلق في زيادة. ونظام الخليقة في تكامل. ولا ينتهي عطاء الله سبحانه. «**وما كان عطاء ربك محظوراً**»[١].

وللانسان دور في تكامله. فكلما تطلع الى الاعلىٰ وسعىٰ له سعيه وفقه الله الى ذلك وهداه.

وتلك هي اعظم اهداف الانسان ان يتقرب الى ربه باسماءه الحسنىٰ، واسماءه هي قيم الجمال والكمال (معنوياً ومادياً) التي لا ينضب معينها.

واذا كان التعالي الى الله (التقرب اليه زلفىٰ باسماءه الحسنىٰ) واذا كان النمو في كافة الابعاد في خط مستقيم وفي وجهة الله سبحانه، هدف كل البشر، فان ذلك يكون غاية المجتمع الاسلامي، بعد ان تتحدد في قيم واضحة المعالم (السلام، القسط، العدل،

---

(١) اسراء /٢٠.

استثمار الارض، اكل الطيبات، عمل الصالحات، الدفاع عن الحق، القتال من اجل المستضعفين و. و.).

فالمجتمع الاسلامي يهدف التعالي (وتنمية ذاته في كل الابعاد) بتحقيق اسماء الله الحسنىٰ في حياته وفي حياة كل فرد فرد من ابناءه. والتشريع الاسلامي مصبوغ بهذا الهدف العام.. ولكنه لا يشذّ عن ايّ قانون في الهدف الخاص به كتشريع وكقانون. الا وهو القسط الذي يعني ألّا يبخس حق ذي حق عبر فلسفة الحق التالية:

الايمان بالحق صرح القيم:

العقل يثق بذاته وتلك الثقة من حقائق ذاته. وحين يكشف حقيقة لا يرتاب في صحة كشفه، فيؤمن بها، ويعترف بوجودها، وحين يعترف بذلك، يشرع في بناء صرح الحقوق الموضوعية، فالسموات حقيقة. وعقلي يكشفها لي ويجعلني اطمئن الى وجودها، وهنا اعترف بها وأومن بأنها حق. وكذلك الارض وما فيها من جماد ونبات واحياء وبشر، وانظمة طبيعية ـتدور الارض على رحاهاـ كلها حقائق لا ريب فيها (لا اشك فيها بل تطمئن نفسي بها اطمأناناً كافياً) وبهذا الاطمئنان اعترف بها.

وهنا نتساءل ماذا يعني الاعتراف بهذه الحقائق (وحسب التعبير القرآني الايمان بها)؟ يعني: ان احدّد موقعي منها باعتبارها قائمة وثابتة، ولها امتدادها واثرها عليّ. فاذا آمنت بوجود الشمس فاني اعترف بأنها تشرق عليّ. وانها تؤثر فيّ، وانها ذات أنظمة تسير بها، وأنا شخصياً اتفاعل مع تلك الانظمة (مثل قربها في الصيف وبعدها في الشتاء، وفائدة اشعتها حيناً وضررها حيناً آخر وهكذا..).

ان هذا الاعتراف يعتبر بذرة الحق في ارض القانون التي تنمو وتنمو حتى تصبح شجرة باسقة فللشمس عليّ حق، يتمثل في التكيّف مع وجودها ـمثلاً اتعرض لأشعّتها عندما انتفع بها، والابتعاد عنها عند التضرر بها.

وكما الشمس يفرض الاعتراف بها عليّ حقاً، كذلك الارض وما فيها فكل شيء موجود فوق هذا الكوكب يعتبر ذا حق، لأننا نعترف به، وبأنه موجود ووجوده حق، فعلينا ان نتكيف مع هذا الموجود.

مثلاً: الغابة موجودة، وحقها الاعتراف بها، فقد نسخرها لمصلحتنا، وهذا حقها

علينا ، وقد نحافظ عليها وهذا ايضاً حقها علينا ، لان اعترافنا بها ، يستدعي التكيف معها بصورة أو بأخرى .

وهكذا تصبح المحافظة على البيئة الكونية أحد ابعاد هذه الفلسفة ، التي تشمل -بالطبع- البشر بأعتباره الكائن الاقرب الينا ، فكل انسان اعترف بوجوده فأنّي اعترف بحقه ، فهو قائم يشغل حيزاً من الارض (حق الاقامة) وهو تستمر حياته بالرزق ، والمأوى ، والصحة (الحقوق الطبيعية) وهو عاقل -كما أنا- فهو يتطلّع الى المعرفة (حق العلم) والى التكامل المعنوي (فلا يجوز التعرض لشخصيته وعرضه) .

وهكذا تأتي شرعية الحقوق -حسب هذه الفلسفة- ليس من منفعة الشيء للذات (انا مثلاً) -ولكن من الاعتراف بوجوده كشيء موضوعي قائم بذاته .

على ان الاعتراف بالحقائق انفع للبشر من الاصطدام معها وبالتالي ينتهي الايمان الى خير الذات ايضاً .

وما دامت الحقوق معترف بها ، فلا بدّ من تنظيمها ، ليس لضرب بعضها ببعض ، وانما بهدف الوفاء بها جميعاً . وهذا التنظيم هو خاصة القانون ، وذلك الوفاء هدفه . وهكذا نفرّق بين خاصة القانون وهدفه كيف ذلك ؟ .

القانون بين جوهره وغايته :

صفة السيارة وميزتها وخاصتها انها تتحرك . ولكن تلك ليست الغاية من صنعها . انما الغاية منها حمل الانسان من موقع لموقع . كذلك خاصة القانون وميزته الحقيقية وجوهره انما هو تنظيم المجتمع ، وبالتالي توفير الامن والاستقرار فيه فما هو هدفه ؟ هدفه القسط (واعطاء كل ذي حق حقه) فاذا قلت : هناك سيارة صنعت بلا حركة ، قلت لك : انها ليست السيارة بل زبر الحديد ، كذلك إذا قلنا : هناك قانون لا ينظم الحياة ولا يوفّر الأمن قلنا انه -اذاً- ليس بقانون ، اما اذا قلنا هناك قانون غير عادل ، فان المعنى مستقيم ، ولكن مثل هذا القانون ناقص و يجب ان يصلح حتى يصبح كاملاً .

٢ / القيم بين الثوابت والمتغيّرات

وهكذا نستطيع القول : القانون هو النظام وغايته العدالة . وهدفه البعيد : التقدم وتحقيق قيم المجتمع . فما هي قيم المجتمع ؟ .

لكل مجتمع نمطان من القيم : الاولىٰ (الاهداف العليا) وهي قيم انسانية ثابتة ومطلقة ، والثانية تتصل بظروف هذا المجتمع والمتغيرات التي تطرء عليه ، وهما معاً يشكلان روح المجتمع ، وعند هذه النقطة تلتقي فلسفة الحياة بالتشريع ، وسوف نتحدث ـ انشاء الله ـ عن هذه الروح تفصيلاً ، ولكن قبلئذ يجدر بنا ان نبين علاقة القانون بالأخلاق ، ذلك لأن الاخلاق هي انعكاس تلك القيم في وعي الناس ، وهكذا قد نقول : الاخلاق ونعني بها تلك المبادئ الثابتة التي تشكّل الوجدان الانساني عند ابناء المجتمع . وقد نعني بها ، جملة القيم سواء الثابتة منها أو المتغيرة .. دعنا نفصل القول في كل واحد من المعنيين .

الف ــ المبادئ السامية (الثوابت) :

ينطوي كل تشريع على مبادئ سامية ، وبتلك النسبة يتفاعل القانون مع الاخلاق . (بهذا المعنى) وتشكّل الاخلاق ضمانة تنفيذية له ، بل وتعتبر معياراً لمدىٰ استقامة القانون ، فبالرغم من ان كل قانون وضعي خليط من المبادئ ، ومن الضرورات الحياتية ، الا ان الناس يحترمون القانون باعتباره حامياً للمبادئ ويعتبرون الضرورات نوعاً من

الاستثناء، وحسب باتيفول: الاواصر القائمة بين القانون والاخلاق تمارس تأثيراً حاسماً إذ انها تضفي على القانون الصفة اللازمة لاكتساب الصفة الشرعية[٢].

ولكن هناك اكثر من مفارقة بين القانون والاخلاق بهذا المعنى:

اولاً: الاخلاق تلزم الانسان من داخل نفسه، وبقناعة تامة. بينما القانون الزام خارجي، لا يأبه بمدى قناعة الفرد بالاوامر. وهذا الفرق هو الذي اقترحه «توماسيوس» وتبناه «كانت»[٣].

ثانياً: الاخلاق دعوة نحو النقاء وان يكون الانسان في الذروة ابداً، بينما القانون اكثر تواضعاً. لأنه يوضع لكل الناس، سواء منهم الذي يرتفع الى مستوى الذروة، ومن هو في الوادي أو على السفوح وهم الاكثرية. ولذلك لن يكون القانون الموضوع، تعبيراً شاملاً للأخلاق.

ثالثاً: وهذا اهم فرق، القانون ينظم الحقوق، بينما الاخلاق يشرّعها. فالاخلاق تسبق القانون بدرجة وانما يأتي القانون لتنظيم تلك المبادئ السامية التي تأمر بها الاخلاق، وتجعلها ثابتة في ضمير الفرد والمجتمع. ولأن القانون ينظم تلك المبادئ القانونية بهدف تطبيقها فانه لا ينظم الّا جزءً يسيراً منها بينما تبقى البقية الباقية على صورة مبادئ ووصايا يطبقها الناس طواعية.

بعد بيان هذه المفارقات علينا ان نذكّر بحقيقة هامة: ان التشريع الذي ينطوي على نسبة اكبر من المبادئ السامية، ويعتمد اكثر فأكثر على الوجدان الاخلاقي لتطبيق قوانينه، ويقلل من الادوات التنفيذية الخارجية، اعتماداً على الضمير. انه لتشريع مثالي. وهذا ما نجده في التشريعات الدينية عموماً. وفي الاسلام بالذات.

باء ـ القيم الحياتية (المتغيرات):

في حديث آتٍ نستعرض إنشاء الله معنى هذه القيم، والتي هي جملة اهداف محددة لمجتمع معين، وهي -عادة- مستوحاة من حاجات هذا المجتمع المادية وتطلعاته في ظروف

---

(٢) فلسفة القانون ص ١١٢.

(٣) راجع المصدر ص ١١٠.

خاصة .

والاخلاق بهذا المعنىٰ الواسع (الشامل للقسم الثابت من القيم والقسم المتغير معاً) تعتبر المصدر الشرعي الرئيسي للقانون. خصوصاً وانه قلّما نجد تشريعاً زمنياً قائماً على المبادئ فحسب دون تقدير الظروف الموضوعية وحسب باتيفول : ان التجربة قد اثبتت ان القانون -على الأقل ذلك الذي يدوم ويستمر- يبنىٰ على الملاحظة -بواسطة الاحكام والتنقيح والضبط وابرز مثال على ذلك ، يكمن في القانون الروماني ، الذي تجدد بواسطة قانون الاعراف والقوانين القارية -رغم بعض المظاهر- ويتعذّر مادياً ايجاد بناء مستنتج من مبادئ عامة ، بل لم نجد له اثراً قط[٤] .

بلىٰ التشريعات الدينية ، تقوم على اساس المبادئ ، ولكنها لا تتصف بالصفة القانونية ، الّا عندما تنفذ عبر سلطة سياسية عادلة ، وتلك تجربة نادرة .

ومن هنا فان العدالة التي يتوقّعها الناس من القانون -أيّ قانون- لا نجدها ، لأننا نتوقّع عدالة مطلقة ، والقانون الواقعي الذي يأخذ بنظر الاعتبار ظروف التطبيق لا يهدف الّا عدالة نسبية .

وهكذا نصل الى حلّ خلافين في فلسفة القانون .

الاول : خلاف حول علاقة القانون بالاخلاق ، بين فريق يقلصها الى ادنىٰ حد ، وبين فريق يوسعها الى ابعد مدىً . والواقع : ان الاخلاق بمعنىٰ المبادئ العامة تأثيرها محدود في القانون ، أما الاخلاق بمعنىٰ كل قيم المجتمع . فتأثيرها كبير -بالذات- عند اتباع المذهب الطبيعي والتاريخي والاجتماعي .

الثاني : خلاف حول هدف القانون ، فهناك من جعله العدالة ، وهناك من زعم ان ذلك مستحيل ، إذ ان العدالة امر مختلف فيه ، فالافضل ان نجعل هدف القانون مجرد الاستقرار (الأمن) انّىٰ كان .

بينما نستطيع ان نفرق بين عدالة مطلقة واخرىٰ نسبية ونقول : العدالة المطلقة باهضة ، ينوء بحملها القانون ، بينما العدالة النسبية ، يمكن ان تكون هدفاً نبيلاً ومقدساً للقانون .

---

(٤) المصدر ص ١٠٤ .

وللتوضيح لا بدّ ان نقول : العدالة هدف عظيم لا بد ان يسعى المجتمع نحو تحقيقها بكل الوسائل المتاحة لديه ، (التربية ـ الثقافة ـ الجمعيات السياسية والدينية و. و.) وانما السلطة السياسية وسيلة واحدة تساهم ـ هي الاخرى ـ في تحقيقها .

وحسب باتيفول : ان هذه المساهمة في العدالة الذاتية قد اضفت نبلها على القانون ، ومنحت اسمها الى السلطة المكلفة بتطبيق قواعدها ، ولكن الامر لا يتعلق الّا بمجرد مساهمة ، ان الهدف الخاص بكل من القانون وخدمة العدالة هو اكثر تواضعاً[٥] .

ويبقى سؤال ما هي علاقة النمطين من القيم ببعضها ؟ الجواب ان القيم الثابتة تقوم بدورين اساسيين في التشريع .

الف ــ توجيه الجانب الثابت من حياة الانسان ، نحو تحقيق تطلعاته السامية ، فالانسان يبحث عن الامن والعدالة والتقدم ، ويطمح التقرب الى الله سبحانه والاخلاق الفاضلة . وهذه من ركائز البشر الفطرية التي لا تتغير، والقيم تتكفل بها .

باء ــ ضبط المتغيرات لكي لا تشط بحركة البشر ـ فمثلاً : الحرب من الحوادث المتغيرة ، ولها دوافعها ووسائلها واستراتيجياتها واساليبها ، ولكنها لا تسوّغ الّا ضمن شروط ، وعند قيامها ، لا بد ان تضبط بكوابح وقوانين ، فالمعايير التي تضبط حركة المجتمع عند الحرب ، تخضع للقيم الثابتة .

---

(٥) المصدر ١٠٥ .

٣ / دراسة القيم المتغيرة

وهي اربعة مستويات :

الف ــ مستوى الاتجاه العالم للمجتمع ، والذي يسميه البعض بالروح .

باء ــ مستوى مكونات المجتمع الاساسية ، من بيئة الى ثقافة ، الى طبيعة الحكم فيه وما الى ذلك ، مما تعرّض له (منتسكيو) في كتابه المعروف «روح الشرائع» .

جيم ــ مستوى الحاجة الأهم التي يأتي القانون للوفاء بها ، وبالتالي المشاكل الحادة التي يعيشها الشعب والذي بحثه رسكو باوند .

دال ــ مستوى المحدّدات العلمية . وهو الذي اهتم به المذاهب القانونية العلمية .

وتتداخل هذه المستويات على الارض ، ولكننا انما نفصل بينها ، ليتيسّر البحث عنها ودراستها . وهكذا ندرسها الواحد تلوّ الآخر .

وتشكل المستويات الثلاث الاولى روح الشعب ، والتي قد يغفل عنها البعض ولذلك نهتم بدراستها والواقع ان دراسة روح الشعب ومستواه الحضاري هامّ في وضع القوانين فليس سواء المجتمع الذي يعيش التخلف وويلاته ولا مجتمع بلغ ذروة الحضارة وبدأت شمسه تميل نحو المغيب . ولا المجتمع النقي الذي لا يزال يشقّ طريقه نحو القمّة .

مثلاً : هل سواءً مجتمع بنغلادش . عن المجتمع البريطاني عن المجتمع الياباني ؟ بالطبع لا . وحسب الوضع الحضاري لكل مجتمع تتحدد اولوياته ، والقانون يجب ان يشرّع لتحقيق تلك الاولويات . كذلك مجمل استراتيجيات هذا المجتمع ، يجب ان توضع

ضمن هذا الاطار.

وعلى الباحثين الاجابة عن الأسئلة التالية: هل نحن نواجه تحدياً حضارياً؟ ومن أين يأتي هذا التحدي؟ وما هو مستواه؟ وكيف نخطط للاستجابة له؟ وما هي قدراتنا لمجابهته؟.

مثلاً أميركا تحدت اوربا بعد الحرب الثانية، والمانيا اليوم تتحدّى اوربا. كما ان اقتصاد المانيا واليابان يتحدّى اقتصاد أميركا، والصين -بدورها- تشكل تحدياً آسيوياً كبيراً، والبلاد العربية تواجه تحدياً من دولة اليهود. وهكذا..

وقد لا تكون آثار التحدي ظاهرة على التشريع بصورة مباشرة، ولكنها تؤثر عليه بصورة غير مباشرة من خلال أثره على مجمل وضع المجتمع. ولأن محتوى القانون إنما هو قيم المجتمع وحاجاته، فان التحديات قد تشكل جانباً من القيم كما تمثل أهم حاجاته.

مثلاً: حين يكون الدفاع عن المجتمع يقتضي تعبئة الطاقات كلها، فان تشريع قانون يحدّد المزيد من تصرفات الناس، يبدو معقولاً. كما انه حين تصبح التنمية الاقتصادية ضرورة حضارية، من دونها يسقط المجتمع في هوّة التخلف، فان سنّ قوانين اقتصادية حازمة يصبح مشروعاً بل وضرورياً.

كما ان قيم مجتمع التحدي تختلف عن غيرها في سلّم الاولويات، فان قيمة التضحية والشجاعة والطاعة وما اشبه تصبح اهم من قيمة الجود والوفاء والفاعلية.

أما عند التحدّي الاقتصادي، فان قيمة المبادرات والمنهجية العلمية والنصح وعدم الغشّ في المعاملات تصبح اعظم القيم.

روح الشعب:

تتفاعل عوامل شتّى في ضمير شعب أو مجتمع، فتتبلور -لديه- قيمة اسمى، تصبغ حياته كلها فتصبح تلك القيمة خلاصة تجاربه التاريخية وثقافته وبيئته الطبيعية ومستواه الحضاري وما اليها. ويسمي بعضهم هذه القيمة بالروح فيقول «روح الحضارة» ويعني بدراستها علم الحضارات، وفلسفة التاريخ. وفي بعد معين منها يقوم علم نفس الشعوب، بدراسته.

وتظهر هذه الروح في كل ابعاد حياة الناس، ابتداءً من ثقافتهم وآدابهم وفنونهم،

وانتهاءً بمواقفهم السياسية ، ومروراً بتشريعاتهم القانونية .

وقد اشار بعض فلاسفة القانون الى دور هذه الروح[٦] في تطوير القوانين . ولكن (رسكوباوند) بنىٰ نظريته على اساس ذلك ، حيث اعتبر ان لكل مجتمع ، قيمة سامية ، يجعلها فوق سائر القيم ، يقول في ذلك وهو يحدد طريقة لهندسة المصالح :

في المرحلة الثانية (بعد تحديد المصالح) نحتاج الى معيار نقيس به القيم ، ليوضّح ايّ المصالح تقدم عند التعارض ، وفي هذه المرحلة تقوم «فلسفة الحقوق» بالدور الاساسي حيث تحدد التطلعات المحترمة (المقدسة) في كل مجتمع[٧] .

وقد اشار مؤسّس المذهب التاريخي (سافيني) الى ذلك حين اعتبر القانون تعبيراً عن روح كل مجتمع[٨] وقد تحدثنا عنه سابقاً .

وقد تصور هذا المذهب ان نمّو القانون يرتبط بالتطور التدريجي لخصائص الشعب فان لكل شعب قانونه الخاص[٩] .

واغلب المذاهب الوضعية والاجتماعية ، ومنها المذهب الماركسي ، اعتبروا القانون ظاهرة تتغير حسب ظروف الزمان والمكان ، وبالتالي اعتبروا -بنسبة معينة- الروح الاجتماعية مؤثرة في وضع القانون .

بلىٰ ان اشهر رجال القانون الفرنسيين رؤوا ان القانون ، يكون نتيجة تفاعل المبادئ السامية ، مع معطيات الزمان والمكان ، وبهذا يعطون نصف الدور للروح الاجتماعية[١٠] .

وندرس تباعاً روح الشعب في ثلاثة مستويات : الإتجاه العام ومكونات المجتمع والحاجة الأهم .

---

(٦) يرىٰ البعض انه يرادف في اللغة الاجنبيّة الكلمة التالية (Volkgeist) .

(٧) فلسفه حقوق ص ٤٠٠ .

(٨) حقوق واجتماع (بالفارسية) د . پرويز صائعي ص ٣٠ .

(٩) المصدر ص ٣١ .

(١٠) راجع فلسفة القانون ص ٥٥ .

٤ / الإتجاه العام

لقد درس المؤرخ البريطاني المعروف «آرنولد توينبي» فلسفة التاريخ من زاوية التحدي والاستجابة له، وتوصل الى نتائج هامّة ابرزها: ان الشعب الذي حقق حضارة لم يحققها نتيجة لمواهب بيولوجية عليا، أو بيئة جغرافية، ولكن استجابة لتحدي موقف ذي صعوبة خاصة، استثاره لبذل جهد لم يقم به من قبل[١١].

وهكذا يرىٰ ان الاحوال الصعبة - اكثر من السهلة - هي التي تولّد هذه الاعمال الجيدة[١٢].

ويعتقد ان هناك نوعين من التحدي: نوعاً داخلياً يتمثل في قلة الموارد، ونوعاً خارجياً يتمثل في العدوان. ويورد سلسلة من ازواج البيئات المتجاورة، حيث يبرهن على ان البيئة المبتدعة (للحضارة) هي البيئة الاشدّ وعورة[١٣] كما يضرب امثلة لحافز الضربات الخارجية، من واقع التاريخ الهيليني، والغربي، وكيف ان الهزيمة الساحقة الفجائية كفيلة باستثارة الجانب المهزوم[١٤].

ويعتقد: ان استثارة التحدي تورث التسامي، الذي يعني التغلب على الحواجز

---

(١١) مختصر دراسة التاريخ ارنولد توينبي ترجمة فؤاد محمد شبل. ج ٤ ص ٢٥٨.

(١٢) المصدر ص ٢٥٩.

(١٣) المصدر ص ٢٦٠.

(١٤) المصدر ٢٦١.

المادية ، واطلاق طاقات المجتمع من عقالها ، لتستجيب للتحديات التي تغدو داخلية ، اكثر منها خارجية ، روحانية اعظم منها مادية[١٥] .

وهكذا يكون المجتمع ، ميداناً للعمل من قبل عدد من الكائنات البشرية ، ضمن نظام العلاقات ، فلا يطغىٰ المجتمع على الفرد ، ولا يكون حشداً من ذرات هي الافراد[١٦] .

ويرىٰ ان الحضارة تنشأ من ابداع اقلية (تعتزل المجتمع فترة ثم تعود بأفكار جديدة) ومن اكثرية مقتنعة مقلدة (تحاكي الاقلية) وان انهيار الحضارة يبدأ بسبب فقدان الاقلية للابداع ، وفقدان الاكثرية للإتّباع ، فتصبح الاقلية مسيطرة ، والاكثرية نافرة[١٧] .

وهكذا تتحدد -في نظر توينبي- القيم الحضارية عن نقيضتها المختلفة ، ويختلف المجتمع الصاعد عن الآخر النازل ، في مجمل القيم ، ولكن الحضارة في أيام تحللها لا تفقد قيماً مضيئة ، بل في رأيي ان اعظم تجليات القيم ، كانت في بدايات التحلل ، حيث ان المخلصين يقومون بآخر محاولات الانقاذ ، والتي تعتمد على الانذار الشديد من مغبة الاسترسال مع الامراض المادية (الاسراف- الظلم- الاستكبار وما اشبه) ولكن الامم التي اخلدت الى الخفض والدعة ، تصمّ اذانها عن النذر ، وتموت وقد اتمّ الله سبحانه عليها الحجة البالغة .

وهكذا لم يكن غريباً ان تعلو كلمات الوحي في مثل هذه اللحظات . وحسب توينبي : ان لكل من حضارات الجيل الثالث التي ما تزال قائمة في الوقت الحاضر ، عقيدة دينية تعتبر قوام تلك الحضارة . وعن طريق الدين تتصل الحضارة بصلة النسب بحضارة اخرىٰ من حضارات الجيل الثاني ، ويقرن المؤلف (توينبي) قيام الحضارات وسقوطها بدورات عجلة دولاب ، تدفع عربة الدين الى الامام . ويعرض المؤلف (توينبي) خطوات التقدم الديني ماثلة في اسماء إبراهيم وموسىٰ والانبياء العبرانيين والمسيح -عليهم السلام- ويعتبر كلاً -منهم على التوالي- ثمرة لتحلّل المجتمعات ، السومرية ، والمصرية ، والبابلية ،

---

(١٥) المصدر ص ٢٦٨ .

(١٦) المصدر ٢٦٩ .

(١٧) راجع المصدر ص ٢٦٩-٢٧٤ .

والهيلينية[18].

نستخلص مما مضى الافكار التالية :

١ ــ ان لكل شعب روحاً ناشئاً من مرحلة حضارية، ومن جملة التحديات الداخلية والخارجية، التي يواجهها في تلك المرحلة، وطريقة استجابته لها.

٢ ــ ان هذه الروح تفرز قيماً معينة.

٣ ــ ان الرسالات الإلهية تأتي لتنقذ الحضارة البشرية والمجتمع الانساني وتنذره، قبل دماره بسبب انحلاله الحضاري. وقد يستجيب البشر لذلك النداء الإلهي (مثل قوم يونس) وقد لا يستجيبون (مثل قوم نوح) فيهلكون.

٤ ــ ان هذا التحدي وتلك المرحلة الحضارية يشكلان معاً محور القيم المتغيرة (الحياتية) والتي تصبح ـ بدورها ـ مصدراً للتشريعات القانونية، وما لم اجده في كتابات توينبي، السبب الذي يجعل بعض الشعوب يستجيب للتحدي، بينما لا يستجيب له الآخرون. أو يستجيب هذا الشعب للتحدي في فترة ولا يستجيب له في فترة اخرى وقد توصلت من خلال دراساتي الى إنّ الفكرة الحضارية، التي ـ عادة ـ ما تكون وحياً الهيـاً أو قبساً من وحي، هي التي تهبط على ارض التحدي فتنبت الحضارة.

(١٨) المصدر ج ٣ ص ٤٥٣.

٥ / مكوّنات المجتمع

ويبدو ان المؤلف الفرنسي المعروف «منتسكيو» كان يبحث عن هذه الروح في كتابه الذي يرى البعض انه (روح الشرائع) كان اعظم كتاب فرنسي الّف في القرن الثامن عشر[١٩]. ولقد فتح باباً واسعاً على علاقة التشريع بطبيعة الظروف، وحاول ان يدرس المتغيرات التي تتدخل في وضع القوانين. ومن هنا سمّى كتابه بـ(الروح) لأنه كان يتصور ان للشرائع ظاهراً وباطناً، وباطنها روحها وقيمها، التي تختلف من شعب لآخر. ويقول في مقدمة كتابه: «ولا ينبغي للقوانين السياسية والمدنيّة في كل امّة ان تكون غير الاحوال الخاصة التي يطبّق عليها الموجب البشري. (العامل الانساني). ويجب ان تكون تلك القوانين خاصة بطبيعة البلد، خاصة بالإقليم البارد أو الحار أو المعتدل. وبطبيعة الارض وموقعها واتّساعها، وبجنس حياة الامم أو الزراع أو الصائدين أو الرعاة. ويجب ان تتناسب درجة الحرية التي يمكن ان يبيحها لهم النظام. ودين الاهليين وعواطفهم وغناهم، وعددهم وتجارتهم وطبائعهم ومناهجهم[٢٠].

وقد فصل الحديث في كتابه الضخم في هذا الحقل واستفاد من دراساته المسهبة في التاريخ والتي اخفق فيها حيناً واصاب احياناً.

---

(١٩) روح الشرائع ج ١ مقدمة المترجم.

(٢٠) المصدر ص ١٩.

ويتخذ مقياساً لمعرفة اهم القيم يتمثل في قانون العقوبات حيث يتبين اهمية القيم عند الامم عادة عند وضع العقوبات فكلما كانت القيمة اعظم والحاجة اليها اشد كانت عقوبة تركها اكبر[٢١].

وهكذا يرى ضرورة دراسة طبيعة المجتمع وطبيعة الحكم القائم فيه، والمكونات الثقافية والبيئية والتاريخية التي تصبغ حياته.

ويرى: ان القوانين -في اوسع معناها- (يقصد ما يشمل القوانين الطبيعية) هي العلاقات الضرورية المشتقّة من طبيعة الاشياء[٢٢].

ويرى: ان اكثر الحكومات ملائمة للطبيعة، هي الحكومة التي تكون ذات وضع يوافق اكثر من غيره وضع الشعب الذي قامت من اجله[٢٣] ويضيف: ويجب ان تكون تلك القوانين خاصة بطبيعة البلد خاصة بالاقليم البارد أو الحار أو المعتدل، وبطبيعة الارض وموقعها واتساعها، وبجنس حياة الامم أو الزرّاع أو الصائدين أو الرعاة. ويجب ان تناسب درجة الحرية التي يمكن ان يبحها النظام، ودين الأهليين وعواطفهم وغناهم وعددهم وتجارتهم، وطبائعهم ومناهجهم، ثم يوجد لتلك القوانين صلات فيما بينها، صلات بأصلها وبمقصد المتشرع، وبنظام الامور التي قامت عليها، فيجب ان ينظر اليها من جميع هذه الاغراض[٢٤].

ومن خلال نظرة خاطفة لكتاب(منتسكيو)الضخم، نصل الى هذه النتيجة التي يريد اثباتها، وعملاً وفّق لذلك بنسبة كبيرة وهي: ان هناك صلة قريبة بين وضع القوانين، وبين الامور التالية:

اولاً: صلة التشريع بطبيعة الحكومة من جمهورية (على الطراز الروماني القديم) أو ملكية أو مستبدّة. ويتحدث طويلاً عن القيم الاخلاقية التي تناسب شكل الحكومة (النظام السياسي) والتربية المناسبة لها. وكذلك القوانين التي تتلائم وكل نوع منها مثلاً:

---

(٢١) يسرد منتسكيو امثلة كثيرة في هذا الحقل في كتابه روح الشرائع مثلاً راجع ص ١٢٤ وص ١٣٠ وكذلك ص ١٣٣ من الجزء الاول من الكتاب.

(٢٢) روح الشرائع ج ١ ص ١١.

(٢٣) المصدر ص ١٨.

(٢٤) المصدر ص ١٩.

كيف يجب ان نزرع في نفوس الشعب في النظام الديمقراطي حبّ الجمهورية وحب المساواة، والقناعة، كما انه يتحدث عن طريقة سن القوانين ومدى بساطتها وصراحتها في كل نظام سياسي. وما هي عوامل الفساد في كل من هذه الانظمة.

ثانياً: يبيّن علاقة القوانين بوضع الدفاع عن المجتمع، وكيفية تدبير السلامة في النظام الجمهوري أو الملكي. ويتحدث عن الحرب وعن الحرية في مختلف الانظمة وصلة جباية الضرائب بالحرية.

ثالثاً: صلة القوانين بطبيعة الاقليم فيقول: إذا كان من الصحيح ان سجية النفس واهواء القلب تختلفان الى الغاية في مختلف الاقاليم فان على القوانين ان تكون تابعة لاختلاف هذه الاهواء، واختلاف هذه السجايا[٢٥].

فمثلاً: يرى ان طبيعة الانسان في البلاد الباردة تدعوهم الى ثقة بالغة بالنفس. وعزوف عن الانتقام. واهتمام بالحرية، بينما في البلاد الحارة (ويضرب مثلاً بالهند) تدعو الطبيعة البشر الى قلّة الشجاعة ولكن الانسان هناك أُوتي خيالاً بالغ الشدة، لمقابلة نقص الشجاعة[٢٦].

ويعتقد ان من الطبيعي، ان تؤدي جودة الارضين في بلد الى الخضوع، فأهل الارياف الذين يؤلّف منهم فريق الشعب المهم، ليسوا كثيري الغيرة على حريتهم، ويعلّل ذلك بأن الأرياف الطافحة ارزاقاً، تخشى السلب وتخشى الجيش، ويضيف: وهكذا توجد حكومة الفرد في البلدان الخصيبة غالباً، وتوجد حكومة الجماعة في البلدان غير الخصيبة.

ويعتقد: انه ادّت جدوبة ارض الآتيك الى قيام حكومة شعبية فيها، وادّى خصب ارض اسبارطة الى قيام حكومة اريستوقراطية[٢٧].

ويقول: ويحافظ الجبليون على حكومة اكثر اعتدالاً، لأنهم اقل عرضة للفتح، ويسهل عليهم الدفاع عن انفسهم[٢٨].

---

(٢٥) المصدر ص ٣٢٩.

(٢٦) راجع المصدر ص ٣٣٤.

(٢٧) راجع المصدر ص ٤٠١.

(٢٨) المصدر ص ٤٠٢.

ويرى : ان جدوبة الارض تجعل الناس ماهرين زاهدين جلاداً، وان شعوب الجزر اكثر من شعوب اليابسة ميلاً للحرية، وان البلاد لا تزرع (أي لا تعمر) بسبب خصبها وانما بسبب حريتها[٢٩] وهكذا تدعوا البلاد، التي جعلها صنع الناس صالحة للسكن والتي تحتاج الى مثل هذا الصنع لبقائها حكومة معتدلة اليها. ويوجد ثلاثة بلاد من هذا النوع مبدئياً وهي الولايتان الجميلتان في الصين كيانغنان وشكيانغ، ومصر وهولنده[٣٠].

وهكذا يرى منتسكيو : ان حاجة مثل هذه البلاد، الى عناية فائقة، لتبقى خيرات البلاد قائمة، فرضت عليهم قوانين معتدلة.

ويعتقد ان مستوى الاقتصاد يؤثر على طبيعة القوانين، فكلما تطور الاقتصاد، كلما احتاج الى قوانين متطوره، وبالترتيب التالي. الصيد، الرعي، الزراعة، التجارة، وهكذا تصبح المسافة واسعة بين شعب يعيش على التجارة فيحتاج الى انظمة متطورة والذي يعيش على الصيد أو الرعي[٣١].

ويقول ـباختصارـ تسيطر على الناس اشياء كثيرة: الاقليم والدين والقوانين ومبادئ الحكومة وامثال الامور الماضية والعادات والاطوار فيتألف من ذلك روح عامة تنشأ عنه، وعلى قدر ما تؤثر احدى هذه العلل تأثيراً اقوى من غيرها تذعن له الاخرى[٣٢].

وعن التجارة يرى : انه مما تؤدي اليه روح التجارة في الناس، ظهور شعور بالعدل تام، مناقض لقطع الطرق من ناحية، ومناقض ـمن ناحية اخرىـ لتلك الفضائل الخلقية التي تحول ـدائماًـ دون جدال الانسان حول مصالحه جدالاً عنيفاً[٣٣].

ويعتقد ان للنقد ومدى استخدامه أثراً في طبائع الامم، حيث ان تأثير استخدام

---

(٢٩) راجع المصدر الصفحات ٤٠٣/٤٠٤/٤٠٥.

(٣٠) المصدر ص ٤٠٥ ومعنى النص ان البلاد التي لا تتمتع ببيئة مناسبة ولا تصلح للسكن الا بعمل حضاري لا بد ان يحكمها نظام معتدل حتى يستمر في عمارتها.

(٣١) المصدر ص ٤٠٧.

(٣٢) المصدر ص ٤٣٥.

(٣٣) المصدر ج ٢ ص ٩.

النقد (الثروة الرمزية) يؤثر في استقرار الاسعار[٣٤] ويذكر تفصيلات عن الانظمة الاقتصادية بالذات في الاقتراض والفائدة وكيف يتصل ذلك باحوال الشعوب[٣٥].

ويعقد فصلاً حول ارتباط القوانين بعدد السكان وخصوبة النسل، وعلاقة ذلك بأحكام الزواج وقوانين مكافحة الزنا وكيف اضطرّ الرومان الى وضع قوانين لتكثير النوع[٣٦]. وكذلك القوانين التي سنّت في فرنسا لذات الهدف[٣٧].

كما يعقد فصلاً حول اثر الدين وكيف ان المذهب الكاثوليكي اكثر ملائمة للملكية بينما البروتستانتية اكثر تناسباً مع النظام الجمهوري[٣٨] وان كمال القوانين في الدين[٣٩] وتوافق قوانين الاخلاق وقوانين الدين[٤٠] وكيف تصلح قوانين الدين مضار النظام السياسي[٤١] وكيف يتطابق قوة الدين وقوة القوانين[٤٢] (وانه كلما قلّ ردع القانون عن الجرائم يجب ان يقوم الدين بردع أقوى وبالعكس ويضرب مثلاً بالدين في اليابان حيث تقلّ فيه الروادع، فيعوض عن ذلك بالقوانين الشديدة).

وهكذا يسعى منتسكيو الى معرفة العلاقة بين القوانين الموضوعة، وبين الظروف المحيطة بكل بلد. على انه يعترف بوجود قوانين ثابتة لا تتغير لأنها قوانين تعتمد على طبيعة البشر، ويعتقد ان مثل هذه القوانين هي مستوحاة من الدين فيقول:

تخضع القوانين البشرية بطبيعتها لجميع الحوادث (المتغيرات) التي تقع وتتغيّر كلما تغيرت عزائم الناس (ومدى التزامهم بالقانون) وعلى العكس، تقوم على عدم التغيّر مطلقاً[٤٣] ويضيف فمن الضروري للمجتمع على الخصوص ان ينطوي على شيء

(٣٤) المصدر ص ٩٧.
(٣٥) راجع مثلاً ص ١٢٥ ـ حول القانون الروماني في الربا.
(٣٦) المصدر ص ١٤٩.
(٣٧) المصدر ص ١٦٧.
(٣٨) المصدر ص ١٨١.
(٣٩) المصدر ص ١٨٣.
(٤٠) المصدر ص ١٨٤.
(٤١) المصدر ص ١٩١.
(٤٢) المصدر ص ١٨٨.
(٤٣) المصدر ص ٢٢٥.

ثابت والدين هو هذا الشيء الثابت[٤٤].

وبالرغم من الملاحظات التي ابدتها المناقشات الموضوعية لأفكار(منتسكيو)وبالذات فيما يتصل بنظرته السلبية تجاه الدين الاسلامي. وكذلك فيما يرتبط بمجمل نظرته الى الدين.

ألا ان محاولاته الجادة لفهم المتغيرات، التي تؤثر في وضع القوانين، تعتبر خطوة شجاعة، نحو إصلاح القوانين في العالم.

ولكن افكاره التفصيلية تبدو اليوم غير كافية، وقد تجاوزها تقدم العلم في كافة الحقول التي تناولها بالبحث.

---

(٤٤) المصدر ص ٢٢٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٦ / الحاجة الأهم

الخبير القانوني الأميركي (رسكوباوند) حيث حاول دراسة العوامل المؤثّرة في القانون من خلال نظرة تاريخية. بعد إن افترض ان القانون يشرع استجابة لحاجة معينة في المجتمع. (وهي في الحقيقة أبرز قيمة ينشدها المجتمع في ذلك الظرف) وهكذا يتناسب القانون وتلك الحاجة ويرىٰ اربع غايات للقانون حسب الظروف وهي :

١ ـ المحافظة على الاستقرار في ابسط صوره.

٢ ـ المحافظة على المؤسسات الاجتماعية.

٣ ـ التأكيد على الذات والارادة الحرّة.

٤ ـ الوفاء بالحاجات البشرية.

وفيما يلي نستعرض افكاره التي تبدو مقبولة نسبياً في الاوساط العلمية.

الف ـ المحافظة على الاستقرار:

أول تلك الغايات : المحافظة على السلام في مجتمع معين. وقد نشأت هذه الفكرة في مرحلة ما يمكن ان يدعىٰ «بالقانون البدائي» فبموجب هذه النظرية، تكون غاية القانون الوفاء بالحاجة الاجتماعية للاستقرار والامن العام في أدنىٰ اشكالها وأبسطها، والقانون ـ طبقاً لهذه النظرية ـ يتجاهل الحاجات الفردية أو الاجتماعية الاخرىٰ أو يضحّي بها من اجل تلك الحاجة [٤٥].

(٤٥) المدخل الى فلسفة القانون ص ٤٧.

ويرىٰ ان هذا النوع المختصر من القانون كان يلائم المجتمع القائم على اساس القرابة العائلية، ويضيف قائلاً: حيث تفي المؤسسات العائلية بالجزء الاكبر من الحاجات الاجتماعية، (هناك) نجد مصدرين للإحتكاك في مثل هذا النظام: الاول هو تصادم المصالح العائلية الذي يؤدي الى الخلاف بين عائلة واخرىٰ والثاني هو الخلافات التي تحدث للشخص الذي لا ينتسب الى أي عائلة(٤٦).

وبعد ان يرىٰ ان الحاجة الى القانون تصبح ملحة لتنظيم حياة اللامنتمين الى العوائل يقول: وهكذا يحلّ النظام السياسي، محل النظام العائلي، كأداة رئيسية في عملية الضبط والتنظيم الاجتماعي(٤٧).

وبهذا يرىٰ ان القانون يفي بحاجة الضبط والامن في هذه الحدود الضيقة في مثل هذا المجتمع، لأن ابرز قيمة ينشدها هذا المجتمع هو هذا الاستقرار لا اكثر.

باء ــ المحافظة على المؤسسات الاجتماعية:

وفي المجتمع الاغريقي، حيث حلّ التنظيم السياسي للدولة مكان التنظيم العائلي، مع محافظة العوائل على سلطتها، أصبحت المشكلة هي: الصراع بين الطبقة الارستقراطية (العوائل المنظّمة) وبين جمهور الذين لا ينتمون الى عائلة. فكانت الحاجة الاجتماعية الرئيسية، التي لم توفّرها ايّة منظمة اجتماعية، هي استقرار المؤسسات الاجتماعية بشكل عام، وقد اصبح الوفاء بهذه الحاجة المتخذة شكل المحافظة على الوضع الاجتماعي القائم (اصبح هو) المفهوم اليوناني، ثم الروماني، ثم مفهوم العصر الوسيط للغاية من القانون(٤٨).

ومن هنا، كان اهم قيمة استهدف القانون تكريسها هي الحفاظ على الوضع الاجتماعي القائم.

وهكذا اصبحت الحاجة الى توسيع النظرة الى الامن حتى يصبح امن المؤسسات لا امن الافراد فقط سبباً لتطوّر القانون.

---

(٤٦) المصدر ص ٤٨.

(٤٧) المصدر ص ٤٨.

(٤٨) المصدر ص ٤٨-٤٩.

وقد عبّر عن هذا النوع من الامن (امن المؤسسات) أفلاطون بقوله : «ان على الحذّاء ان يكون حذاءً فقط وليس ملاحاً ايضاً ، وعلى الفلاح ان يبقىٰ فلاحاً وليس قاضياً في الوقت ذاته ، وعلى الجندي ان يكون جندياً وليس تاجراً كذلك . اما اذا حضر الى المدينة الفاضلة عبقري عالمي يستطيع بحكمته ان يقوم بأيّ عمل فيجب ان يطلب منه ان يغادرها» ويضع أرسطو الفكرة ذاتها في قالب آخر حين يؤكّد على ان العدل هو وضع يبقىٰ فيه كل امرئ في نطاق الوظيفة التي أوكلت اليه[٤٩].

جيم ــ التأكيد على الحرية :

عندما بدأ النظام الاقطاعي في الاضمحلال فان الحاجة تغيرت ، وكذلك تطوّر القانون ـيقول باوند: عندما بدأت اهمية الفرد تنمو في مجتمع دائب على الاستكشاف والاستعمار والتجارة ، اصبحت الحاجة الاجتماعية الى ضمان عمل الافراد بحرية ، في المجالات الجديدة للنشاط الانساني التي كانت تتفتح باستمرار، اكثر الحاحاً من تلك الناجمة عن المحافظة على المؤسسات الاجتماعية التي يطبق فيها نظام الواجبات المتبادلة ويحافظ على العلاقات الناتجة عن تلك الواجبات[٥٠].

ويضيف : وهكذا لم يخش الناس من الاحتكاك ، واهدار الموارد والطاقات ، نتيجة لخروجهم من الاماكن المخصصة لهم ، بل كانت الخشية من محاولات إبقاءهم في اماكنهم من خلال وسائل ابتكرت للوفاء بحاجات نظام اجتماعي مختلف ، فيضيقون بالقيود التعسفية المفروضة عليهم ، ولا يستخدمون قدراتهم في اكتشاف الموارد الطبيعية واستغلالها ، وتبعاً لذلك ، فقد اعتبرت غاية القانون على انها تحقيق اكبر قدر ممكن من تأكيد الفرد لذاته واثباتها بحرية[٥١] وهكذا جاء القانون «لإتاحة اكبر قدر ممكن من هذا التأكيد الحرّ في عالم يزخر بالموارد غير المكتشفة والاراضي غير المستصلحة . والقوىٰ الطبيعية غير المستعملة» ، ولقد تشكّلت هذه الفكرة الأخيرة (كغاية للقانون) في القرن السابع عشر، وسادت في فترة القرنين التاليين ثم بلغت ذروتها في الفكر الفقهي للقرن

(٤٩) المصدر ص ٤٩ .

(٥٠) المصدر ص ٥١ .

(٥١) المصدر ص ٥١ .

الماضي[٥٢].

وهكذا في القرن التاسع عشر -حسب باوند- اصبحت المشكلة الاجتماعية هي التوفيق بين الارادات الحرّة المتعارضة للافراد الواعين، الذين يؤكّدون ارادتهم بصورة مستقلّة في مختلف نشاطات الحياة[٥٣].

وجاء القانون لحل هذه المشكلة حيث عبر الفيلسوف «كانت» عن ذلك حين اعتبر القانون «نظاماً من المبادئ أو القواعد العامة التي تطبق على تصرفات الانسان وتستطيع بموجبها الارادة الحرّة لكل فرد ان تتعايش مع الارادات الحرّة للجميع»[٥٤].

ويضيف: وفلسفة القانون هذه هي -بحق- فلسفة صالحة للمستكشفين والمستعمرين والرواد والتجار ورجال الاعمال. وقادة الصناعة، والى -ان حلّت هذه الفترة التي ازدحم فيها العالم وضاق بمن فيه- ادّت هذه الفلسفة دوراً في التخلص من تبديد الطاقات والموارد وفي دفع عجلة الاستكشافات واستغلال الموارد الطبيعية الى الامام[٥٥].

ويضيف قائلاً: وعند بلوغ هذه المرحلة الاخيرة من تطوّر الفكرة القائلة بأن غاية القانون السماح للافراد بممارسة اكبر قدر من التأكيد الحرّ للذات، كانت الامكانات الفقهية لهذا المفهوم قد استنفذت، فلم تعد هناك قارات جديدة تستكشف، والموارد الطبيعية كانت قد استكشفت واستغلّت، ونشأت الحاجة الى الحفاظ على ما هو باق منها[٥٦].

وهذه حاجة جديدة تقتضي فقهاً جديداً. وتطوراً مناسباً للقانون. وهذه هي المرحلة الثالثة.

دال ــ الوفاء بالحاجات:

اصبحت الارادة الحرّة -مع تناقص الموارد والمجالات- تلحق الاضرار البالغة

---

(٥٢) المصدر ص ٥٣.

(٥٣) المصدر ص ٥٣.

(٥٤) المصدر ص ٥٣.

(٥٥) المصدر ص ٥٤.

(٥٦) المصدر ص ٥٥

بالناس . فاصبحت الحاجة تتمثل في كبح جماحها بمعيار جديد . (غير قيمة التأكيد على الذات) وهكذا اخذت حرية مالك العقار تعرض الصحة العامة للخطر، واخذت حرية التعاقد تعوق الحياة الانسانية للفرد، بدلاً من ان تدفعها الى الامام . وهكذا اصبحت المؤسسات الاجتماعية معرضة للخطر، بسبب انفلات الناس وتحرّرهم من القيود . وكذلك اصبحت المنافسة الحرة في استغلال الموارد تضرّ بالبيئة، وتفسد المرافق العامة . من هنا تبدل المعيار للقانون (القيمة الاساسية). وهكذا شرع الفقهاء في التفكير بالحاجات والرغبات والآمال الانسانية، بدلاً من التفكير في ارادات الناس المختلفة، ففكّروا بأن عليهم على الاقل، اشاعة التوافق والانسجام في الوفاء بالحاجات البشرية، ان لم يكن مستطاعاً تحقيق المساواة فيها[٥٧] .

واصبحت هذه هي القيمة الجديدة التي تمحورت حولها الفكرة القانونية .

وقبل ان نبدي ملاحظتنا على الافكار السابقة . والمتشابهة لثلاثة من الكتاب الغربيين : (توينبي، منتسكيو، باوند) والتي تناولت روح الشعب أو القيمة الاساسية التي تستقطب اهتمام المشرعين ـقبلئذ نبيّن ملاحظتين حول افكار (باوند):

أولاً : أنه قد قسّم المرحلة الثالثة الى قسمين: حيث اكّد في القسم الاول، ان القانون وجد من اجل المحافظة على المساواة الطبيعية[٥٨] بينما اكّد في القسم الثاني انه وجد لكفالة الحقوق الطبيعية[٥٩] وبالرغم من وجود اختلاف بينهما ألا انهما من حيث النتيجة واحد حيث اقتضى التأكيد على الحرية الفردية، كقيمة سامية للقانون، ولذلك فإننا وضعناهما ضمن سياق واحد .

ثانياً : انتقد «د. كاتوزيان» تعميمات (باوند) واحكامه الكاسحة وقال : لا نستطيع قبول نتائج بحوث باوند التاريخية، التي استهدفت تحديد غاية القانون في كل مرحلة الآ بصورة نسبية، لأنه بنستطيع ان نعرف ـمن خلال دراسة سريعةـ اننا يمكن ان نقيم القانون في ايّ مرحلة على اساس هدف خاص، مثل المحافظة على النظام والسلام أو حرية الارادة . وان القضايا الاجتماعية والانسانية اصعب (واعقد) من ان نختصر

(٥٧) المصدر ص ٥٦ .

(٥٨) المصدر ص ٥٢ .

(٥٩) المصدر ص ٥٣ .

العلاقات الناشئة منها بهذه السهولة[٦٠]. وملاحظة(د. كاتوزيان) سليمة ألا اننا نسعى لتوضيح وجود قيمة اسمىٰ في كل مرحلة وهي استجابة لحاجة (أو التحدي) ونداء لـ(روح الشعب) ومن هذه الزاوية لا خلاف مع باوند ـ وفيما يلي نبين نقدنا على هذه الافكار ونبين ايضاً آراءنا في مجمل بحوث فلسفة القانون.

---

(٦٠) فلسفه حقوق ص ٤١٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٧ / مفارقات بين مستويات روح الشعب

باستثناء المستوىٰ الرابع الذي سيأتي البحث عنه انشاء الله. (المحددات العلمية) فان كل هذه المستويات ترتبط بروح الشعب وبالأطر العامة لحركته. ولكنها تختلف فيما بينها بعض المفارقات التي نتحدث عنها فيما يلي:

لقد تحدث(توينبي)عن التحدي الكبير الذي يتعرض له المجتمع، فيستجيب له بفعل استراتيجي في مستواه، وانما التحدي هو الذي يمس أمن المجتمع ويهدده (لولا الاستجابة له بتحدٍ مضاد) لخطر الانقراض. ولكن (باوند) يتحدث عن بعض الاشكاليّات التي تعتري المجتمع ولا تصل الى مستوىٰ تهديد كيان المجتمع. بل الى ضعضعة استقراره، وتعريض بعض مصالحه للخطر. والتي يتصدّىٰ لها العقلاء اما بحذف قوانين أو وضع اخرىٰ. مثلاً مع الثورة الصناعية في الغرب والانطلاق الكبير الذي رافقه، برزت اشكالية القوانين الكابحة فحذفت واستبدل بها فلسفة جديدة للقانون، تؤكّد على الملكية الخاصة، وتشجيع المبادرات الفردية.

ولنفترض مجتمعاً حراً تعرض لخطر تفشّي الامراض (الجنسية منها بالذّات مثل الايدز) وازدياد عدد الجرائم وانتشار روح الميوعة والتفكك وما اشبه. فان حكماء هذا المجتمع سوف يلجأون الى كهف المبادئ السامية التي تنقذهم من خطر الفناء، وذلك بالتأكيد على فلسفة الأمن والاستقرار، ووصاية القانون على الفرد. وهكذا اذا غطّ مجتمع في سبات، وأقعدته الانظمة البالية من الانطلاق والنشاط. واحاطت به أغلال التخلّف

هنالك يلجأ الحكماء الى مبدأ الحرية وتأكيد الذات . ويفكّون عنه الانظمة الاضافية ، ويطلقون طاقاته في ميادين النشاط . كما فعل رسول الله محمد بن عبدالله -صلى الله عليه وآله وسلم- بمجتمع الجزيرة العربية حيث قال الله سبحانه :«**ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم ....**»[٦١] .

المبادئ السامية كلها نافعة ، ولكن التأكيد على بعضها في ظرف معين وجعل التشريع في خدمته ، هو من مسؤولية الحكماء .

وبكلمة : القانون هو وسيلة يستخدمها حكماء كل امة للوفاء بأهم حاجاتهم ، ورفع الاشكاليات الحادة التي تعتريهم . ومن هنا يجب ان ننظر الى القانون نظرة مرنة ولا نعتبره أمراً ثابتاً لا يتغير .

ويختلف مجال افكار منتسكيو عن ميدان نظرية باوند .

الف ــ فالاول كان يؤكّد على ضرورة توفيق القانون مع البيئة الحضارية (الطبيعية ، والثقافية ، والدينية ، والاقتصادية ، والسياسية ، والاجتماعية) ممّا لها نوع من الاستمرارية . وتشبه افكاره الى حدّ ما نظرية التحدي عند توينبي اللهم الاّ في المستوى ، فالمؤرخ البريطاني ، (توينبي) يتناول حديثه حالة الاحساس بالخطر فقط (أي في ظروف الصراع) ويحدد الاتجاه العام للمجتمع ، بينما الاستاذ الفرنسي (منتسكيو) يتحدث عن القضايا في الظروف الطبيعية .

باء ــ اما باوند فيبحث عن الاتجاه العام للقانون والاهداف الاهم لـه في ظرف معين . وانه يأتي لحلّ ايّ نوع من الاشكالات الاجتماعية . فحديثه اقرب الى تطور المجتمع وطبيعة القانون الذي يحتاجه . وهكذا ينبغي دراسة كل هذه المتغيرات في حياة المجتمع عند وضع قانون معين -متغير التحدي- متغير الطبيعة- متغير الحاجة . وبقيت لنا كلمة اخيرة عن المذاهب القانونية وكيف يمكن لنا ان نستفيد منها بتكميل بعضها ببعض .

---

(٦١) سورة الاعراف /١٥٧ .

٨ / المذاهب القانونية تتكامل

عندما استعرضنا -في الفصول الماضية- المذاهب المختلفة في فلسفة القانون، رأينا مدى الاختلاف الكبير بينها مما قد يدعو البعض الى التساؤل: أفلا يدلّ هذا الاختلاف على الجهل بحقيقة القانون؟ والجواب حقاً: ان القانون صورة عن الانسان، والانسان لا يزال اكبر مجهول عند نفسه -ولكن اختلاف المذاهب القانونية ربما دلّ على تعمّق العلم في اغوار حياة البشر حيث اختار كل مذهب جانباً من حياته فتعمق فيه، وانما ضرب بعض المذاهب ببعضها، أولد هذا التساؤل اما اذا اكملنا بعضها ببعض، استطعنا معرفة ابعاد حياة الانسان، معرفة افضل. فحين تحدّث مذهب عن دور الارادة في تشريع القانون (المذهب الارادي) لم يترك البحث عند هذا الحدّ، انما تعمق في معنى الارادة وشرعيتها[٦٢] ومعنى التشريع، وبالتالي، اعطانا صورة اوضح مما مضى عن هذا البعد من القانون، كذلك المذهب الصوري (كلسن مثلاً) طوّر نظرية مفيدة في علاقة بنود القانون ببعضها. وهكذا المذاهب الاجتماعية، اغنت افكارنا في علاقة القانون بتطور المجتمع -وهكذا-.

والسؤال: كيف نكمّل مسيرة التكامل بين المذاهب المختلفة، حتى نحصل على النظرية الاقرب الى الواقعية، والتي نجد شواهد لها في النظرية الاسلامية؟

---

(٦٢) راجع فلسفة كانت وفلسفة هيجل في ذلك مثلاً.

لعلّ البصائر التالية ـ تعطينا الاجابة عن ذلك :

الف ــ في البدء نعرف ان للقانون مبادئ ثابتة ، هي تلك القيم العليا ، التي تستوحى من العقل والوحي وتتناسب مع سنن الله (وتقديره وقانونه) في طبيعة الانسان وفي الحياة والتي فطر كل انسان عليها ولا تختلف من عصر لآخر ولا من شعب لآخر. وقد بحث في ذلك المذهب الطبيعي ، وتحدثنا عنه في بحوثنا السابقة .

باء ــ ثم ان للقانون شكلاً (صورة) وجوهراً (محتوى) . وصورة القانون هي تلك التشريعات التي تبدأ بالدستور ، وتنتهي باللوائح ، وتمرّ بالمواد القانونية ، وهذه الصورة لا تصبح قانوناً ، الاّ بعد مروره بتشريع مشرع (وحي ـ أو حاكم ـ أو مجلس تشريعي) وعن صورة القانون وعلاقة بنوده ببعضه ، وارادة المشرّع . يتحدث المذهب الصوري والارادي . ولا ريب في اهمية دور هذين المذهبين في سبر غور القانون وفقه ابعاده .

جيم ــ محتوى القانون يتكيف مع طبيعة الأنسان والمؤثرات التي تؤثر فيه تنعكس على القانون الذي يشرع من اجله . ومعروف ان الانسان عقل وارادة عليا ـ وايضاً شهوات واهواء ، وحاجات مادية . والقانون الذي يلغي احد جانبي حياته ، يعتبر فاشلاً ولأنه عقل ، فهو يتطلّع الى اخلاق فاضلة وقيم يتجاوز ذاته بها ، ومن هنا ينبغي ان يكون القانون هادياً له الى حياة افضل . ولا يجوز ان يكون صورة طبق الاصل لواقعه انـّى كان. فاضلاً .

دال ــ كما ان الانسان يتأثر بتاريخه ، وبتلك التراكمات من التجارب ، ولذلك فإلغاء تاريخ البشر في القانون إلغاء لأصله ، وهكذا نعلم بأهمية المذهب التاريخي والتجريبي .

هاء ــ والقانون يوضع من قبل دولة حاكمة ـ فلا يجوز إلغاء دورها وصبغتها عن مجريات القانون ، وهذا محتوى المذهب السلطوي (هيجل ورسو) .

ولكن السلطة ليست صاحبة الحق في تنفيذ اهواءها على الناس . وهنا علينا الاّ نشبّه بين السلطة المنفّذة للقانون والسلطة المشرّعة له . صحيح ان هناك تفاعلاً بينهما ، وتأثيرات متبادلة ، ولكن جوهر القانون ومحتواه يجب ان يكون بعيداً عن ميول السلطات وأهواءهم .

واو ــ وانما يوضع القانون من اجل المجتمع الانساني ، والمجتمع كتلة من الحاجات

والتطلّعات، ويتطور المجتمع بين حين وآخر، وعلينا دراسة هذا المجتمع دراسة وافية، حتى لا نضع قانوناً مخالفاً لمصالحه أو قيمه، وهكذا تجدنا وجهاً لوجه مع المذهب الاجتماعي والنفعي والواقعي. وبالتالي مع نظرية الهندسة الاجتماعية لرسكو باوند. التي -تبدو من حيث المجموع- نظرية واقعية تنسجم مع نظرية الحق التي بحثناها سابقاً، ولكنها عندما تتحول الى تفاصيل قد لا تصلح الآ لهذه الفترة من تطور المجتمع الاميركي الذي صيغت النظرية من أجله.

زاء ــ وسائل الانتاج، ومستوى التقدم الاقتصادي، ذات أثر بالغ على اغلب الناس. ويؤثر بالتالي على القانون مما يجعلنا ندرس الحياة الاقتصادية وتفاعلها مع القانون.

حاء ــ وهكذا يرتبط اغلب حقول العلم بالقانون من خلال اهتمامها بحياة الانسان، ودراسة متغيرات حياته. والانظمة الطبيعية (السنن الإلهية) التي تجري عليها، ومن هنا فإن القانون السليم هو الذي يتواصل مع سائر العلوم الانسانية، ويستفيد من كافة الخبراء. وذلك عبر شبكة واسعة من مراكز الدراسات القانونية ذات الصلة بالحقول المختلفة للعلوم. (مركز لدراسة القانون من خلال تجارب علم الاجتماع وآخر لدراسته من خلال تجارب ونظريات علم الاقتصاد وهكذا).

٩ / كيف نعرف المتغيرات ؟

إذا كانت معرفة المبادئ من اختصاص الدين (الوحي زائد العقل) وما تسمى بالحكمة العملية في الفلسفة ، فان معرفة المتغيرات من اختصاص العلم ، ولكن أيّ علم ؟ وكيف يمكن ان يقتنع به الناس ؟ وما هو ضمان الاستقامة لكي لا يستغل البعض ادعاء العلم ويحملون الناس أهواءهم في حقل القانون ؟ .

البصائر التالية تبين الاجابة :

الف ــ فيما يتصل بالتحديات الحضارية ، فان العلماء والحكماء وكبار المنظرين والقادة التاريخيين والمصلحين العظام هم مرجع تحديدها . شريطة ان يؤمن الناس بهم ويطيعوا أمرهم .

اما فيما يرتبط بطبيعة المجتمع والمؤثرات الحياتية فيه . فان المرجع الأول فيها ، هم الناس انفسهم ، عبر مجالس الشورى (البرلمان ـ الاحزاب ـ الجمعيات ـ المجالس البلدية والقروية وسائر القوى الاجتماعية) .

لأن تحديد تلك المؤثرات يستصعب جداً من قبل طائفة من الخبراء ، ذلك لأنها خليط من العوامل المختلفة والمتناقضة ، وهي تتطور باستمرار. فالأفضل ان تساهم كل العقول في تحديدها ، وبالرغم من انها لن تصل فيها الى هدى شامل ، ولكنها سوف ترضى بالقوانين التي تفرض على اساسها ، وقد بحثنا حول الشورى وآلية التطوير في القوانين في الجزء الثاني من هذا الكتاب .

كذلك الحاجات الاساسية التى لا بد للقانون ان يستجيب لها ، يمكن التعرّف عليها من خلال العرف العام..

بلى المؤثرات الدقيقة التي تتصل بالعلوم المختلفة ، لا بد ان تدرس من خلال مراكز دراسات متخصصة في مختلف العلوم من زاوية علاقتها بالقانون ، بيد ان هذه المراكز يجب ان تعمل جنباً الى جنب المجالس المنتخبة من قبل الشعب والتي -بدورها- تستمد المبادئ السامية من العلماء والحكماء ، الذين يحمون القيم العليا للمجتمع .

وكلمة أخيرة : القانون الفاضل هو الذي يعتمد على الأُسس التالية اولاً : وضوحاً شديداً في القيم (المبادئ العليا). ثانياً : مرونة كبيرة في التطبيقات . ثالثاً : جهازاً سليماً للتطوير، وإذا كانت القيم مجملة شرّعت قوانين فاسدة واذا كان تنقصه المرونة أصبح جامداً ومنافياً لتطور الظروف ، واذا كان جهاز التطوير فاسداً فان كل شيء ينهار.

١٠ / معايير الأولوية في القيم

ثلاثة معايير لتقديم قيمة على اخرى :

١ ـ النص .

٢ ـ العقل .

٣ ـ النظام الهرمي للقيم .

وفيما يلي نتحدث عن كل واحد منها باختصار:

اولاً : النص :

حين يلغي الشارع الحكم الذي يلحق ضرراً بالغاً بالنفس أو يسبب حرجاً للإنسان ويقول : «إلّا ما اضطررتم» .

أو يقول : «وما جعل عليكم في الدين من حرج»(٦٣) .

«يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»(٦٤) .

أو كما يقول على لسان النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ : (لا ضرر ولا ضرار) .

حينئذ نعرف ان قيمة حفظ النفس أعظم من قيمة الاحكام الفرعية . ولكن عندما

---

(٦٣) الحج /٧٨ .

(٦٤) البقرة /١٨٥ .

تتعرض بيضة الاسلام للخطر هنا يصبح الدين (كمجموع) اعظم من النفس ويأتي الامر بضرورة القتال، ويقول ربنا:

«وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله»(٦٥).

وهكذا يحدّد النص كثيراً من الاوليات.

ثانياً: العقل:

وواضح ان العقل لا يحكم بعيداً عن الوحي كما بيّنا في الجزء الاول من هذا الكتاب. وهو يحدد -فيما يبدو- معايير ثلاث للتعرف على الاولوية.

الف ــ الاهمية الذاتية

فحفظ النفس أهم من حفظ المال، وحفظ المال أهم من الراحة وهكذا.

ومعروف ان هناك ثوابت عند العقل في الأولوية (مثل حفظ النفس) وحتى بالنسبة الى هذه القيمة فحفظ الحياة اعظم من حفظ طرف من اطراف الانسان فالمصاب بمرض خطير يضحّي بعضو من اعضاءه من اجل البقاء.

بلى هناك جوانب غامضة لا بد ان نرجع فيها الى سائر المعايير، ولا نحكم فيها بالهوى.

والعرف يقوم ببلورة الرؤية العقلية في نظام الاولويات، وقد شرحنا دوره في الجزء الثاني من هذا الكتاب(٦٦).

باء ــ الكمية.

اذا كانت قيمتان متساويتان فلا بد من قياس الكمية وهي نوعان:

١ ــ فقد يكون عدد الافراد المتضرّرين أو المنتفعين بعمل معين اكثر فنقدّم قضيتهم على غيرهم.

٢ ــ وقد يكون نسبة الضرر اكثر أو نسبة المنفعة اكبر فان ذلك يجعلها مقدمة.

جيم ــ المصلحة الاقرب.

---

(٦٥) البقرة /١٩١.

(٦٦) التشريع الاسلامي -ج ٢ ص ٢٥٩/٢٥٣.

العقل يحكم بأن الانسان مسؤول عن نفسه اولاً وعن الآخرين حسب درجاتهم ثانياً ، ولذلك فالمصلحة التي تعود الى النفس أو الى الأقربين مقدمة بصورة طبيعية على غيرها عند التساوي عن سائر الجهات .

وبالرغم من ان الأمثل شرعياً واخلاقياً الايثار ولكن ذلك لا يشكّل قاعدة اساسية . .

ثالثاً : نظام الهرم :

ويبدو لي ان هذا المعيار هو الاهم بين المعايير والانفع ، بالرغم من انه بحاجة الى بصيرة فقهية نافذة .

والسبب ان سائر المعايير ليست دائمة ، ولا تنفع للمتغيرات الّا قليلاً ، بينما يعتبر هذا المعيار وسيلة فعّالة لتحديد الاولويات دائماً .

وخلاصة هذا المعيار : ان علينا ان نجعل دائماً القيمة الاقرب الى قمة هرم القيم هو المقياس لمعرفة القيمة الاولىٰ وللتوضيح نضرب مثلين .

الف ـ الامن قيمة سامية ، ويحققها اكثر من وسيلة ، مثلاً التجسس ـ السجن ـ الرقابة على الحدود واعتقال المشتبه بهم والتحقيق معهم و . و .

فإذا تعارضت هذه الوسائل مع بعضها فكيف نعرف أيّها افضل ؟ .

انما بالقياس الى مدىٰ تحقق قيمة الامن بهذه الوسيلة أو تلك ، فأية وسيلة كانت اقرب الى تحقيق هذه القيمة كانت افضل .

باء ـ قيمة الامن ، وقيمة المصلحة (المنفعة) وقيمة الحرية كلها تحقق قيمة اسمىٰ هي كرامة الانسان فاذا تعارضت هذه القيم ولم نعرف ايها اقرب (في وقت وزمان محدّدين) فعلينا ان نعود الى القيمة الاسمىٰ (الكرامة ، أو الخير العام) ونقيس القيم الاخرىٰ بها فأيها كانت اقرب اليها اخذناها والله العالم .

١١ / كيف نعرف الاولويات عند الشرع ؟

هناك اكثر من وسيلة ، لمعرفة الاولويات في الشريعة ، وفيما يلي نستعرضها ، مع التركيز على وسيلة واحدة منها :

اولاً : النصوص الخاصة :

مثل النصوص التي دلّت على اهمية الدفاع واعتبارها اعظم من سائر القيم عند مداهمة الخطر.

ثانياً : الاستقراء .

قد يحصل عند الفقيه من خلال الاستقراء ، وعي بالخطوط العريضة عند الشرع ، وبسلم الاولويات فيه ، بالرغم من ان هذا الطريق محفوف بخطر تأثّر الفقيه بمسبقاته الذهنية ، ان لم يعتمد على النصوص ، كما ان الاستقراء لا يورث اليقين غالباً .

ثالثاً : النظام الهرمي :

وقد سبق الحديث عنه آنفاً ، وكشف النظام الهرمي للقيم ، يتمّ بالتدبّر في الآيات اكثر فأكثر. ولعلّنا نتحدث عنه بتفصيل في الجزء الرابع من هذا الكتاب بإذن الله تعالىٰ .

رابعاً : نظام القيم في القرآن :

حيث ان مراجعة السور القرآنية ، ومحاولة كشف نظام القيم ، وطريقة تدرّجها ، قد تعطينا فكرة عن سلّم الاولويات . ومن اجل معرفة المعيارين الاخيرين كتبت فيا يلي بحثاً عن القيم القرآنية التي ذكرت بها سورة المائدة ـ بالرغم من ان ذلك لا يعني ابداً اعتمادها في سلّم الاولويات ، ألا ان الهدف من ذلك معرفة كيفية التدبر في القيم القرآنية ولعلّنا نستفيد منها لمعرفة الاولويات .

تدرج القيم في سورة المائدة

كيف ذكرت القيم في سورة المائدة ؟ فيا يلي استعراضاً بترتيب القيم فيها :

الف ـــ العقد :

أول قيمة ذكرت في هذه السورة هي قيمة العقد ، وقد أيّدت هذه القيمة في هذه السورة بـ(الميثاق) علماً بأن هذه السورة لم تتحدث عن العقود (البيع ـ النكاح ـ الطلاق وما اشبه) بصورة مسهبة ، فلماذا ـ اذاً ـ افتتحت السورة بذكر العقد ؟ .

لعلّ الجواب يظهر بعد بيان طبيعة المجتمعات البشرية ، فهناك مجتمعات قائمة على اساس فطري طبيعي (الاسرة ـ العشيرة ـ القبيلة) وهناك مجتمعات قائمة على اساس حضاري عبر الا تفاق (العقد الاجتماعي ـ الميثاق ـ) .

ويبدو ان سورة النساء التي تسبق في الترتيب سورة المائدة تحدّثت عن تنظيم المجتمعات الفطرية ، بينا تتحدث هذه السورة عن تنظيم المجتمعات الحضارية . .

ومعروف ان المجتمع **الذي** يقوم على اساس حضاري قائم على العقد والميثاق

اذاً من المناسب **جداً ان** تفتتح سورة المائدة بالأمر بالوفاء بالعقود ، كأبرز سمة حضارية للانسان . كما كان من المناسب جداً ان تفتتح سورة النساء بالحديث عن خلق

الانسان من نفس واحدة (الوحدة الطبيعية) حيث قال الله تعالىٰ : «يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة، وخلق منها زوجها، وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساء، واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام إنّ الله كان عليكم رقيباً».

واذا كان السياق في تلك السورة يمضي قدماً في الحديث عن العلاقات الأُسرية (الارحام) فان سياق سورة المائدة، يمضي في بيان العلاقات الاجتماعية الحضارية، وفي الوقت الذي يتوجه الخطاب في سورة النساء الى عموم الناس، فان الخطاب في سورة المائدة موجه الى خصوص المؤمنين.

على ان القاسم المشترك بين الخطابين هو: ان جملة قيم يجب ان تسود كلا المجتمعين (الفطري والحضاري) مثل قيم العدالة والامانة والولاية والامن..

باء ـ الانفتاح :

حلية الطيبات ابرز القيم الحضارية، لأنها تساهم في الروح الخلاقة للانسان، وهي من أبعاد قيمة الفاعلية، ومن ذلك الصيد في الحِل، وهكذا جاءت هذه القيمة بعد قيمة العقد، أو ليست الفاعلية محتوىٰ الحضارة إذا كان العقد إطارها.

جيم ـ حرمة الشعائر :

الشهر الحرام، وآمين البيت الحرام، اساسية لأنها تعبير عن النظم وهي ثالثة القيم الاساسية في الحضارة وهي سمة الانسان المتحضّر الذي يحترم القانون وما يرمز اليه القانون من الشعائر.

دال ـ التعاون :

التعاون على البرّ والتقوىٰ، والنهي عن التعاون على الاثم والعدوان وتقوىٰ الله، هذه هي روح المجتمع الحضاري التي تدعو الى الحالة الايجابية.

على ان حقيقة الحضارة التعاون، والقرآن الكريم حدّد محور هذا التعاون، وهو البر والتقوىٰ، وهما وجهان لحالة واحدة، فالبر هو خدمة الآخرين والتقوىٰ الكف عن اذاهم، وكذلك الاثم هو أكل اموال الآخرين بينما العدوان هو تجاوز حرماتهم.

ولعلّنا نستطيع ان نؤكّد ان روح الحضارة الاسلامية هي هذه الآية الكريمة.
«وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان».

هاء ــ الضرورات الحياتية :

الطيبات هي الاصل في الحياة، وانما المحرمات من الطعام محدودة بالنص، وحتى تلك تُسوّغ، لمن اضطرّ اليها ومن الطيبات الزواج ومنها الطهر.
وهذه القيم (حرمة الخبائث ـ الّا عند الاضطرار ـ وجواز الطيبات والزواج والطهارة، تتصل بالجانب الحياتي، وهي توفير مستلزمات الحياة السعيدة، وبالذات في توفير ضرورات الحياة.

واو ــ العدالة :

والعدالة هي صبغة المجتمع الاسلامي، والتي تعتمد على منظومة من القيم (القيام بالقسط ـ الشهادة لله ـ اقامة العدل بكل صورها) والعدالة هي الحصن الاول، لحقوق الناس، التي توفر الامن الداخلي. بينما السلام (بسبله العديدة) هو الحصن الثاني.. أو بتعبير افضل السلام هو السور الخارجي، بينما العدالة السور الداخلي.

زاء ــ الامن :

منظومة القيم التي توفّر الامن هي التالية البحث عن السلام (سبل السلام)، وعي المسؤولية، الاستعداد للدفاع عن حرمات المجتمع، وأمن النفوس، (حرمة القتل، مقاومة المفسدين في الأرض) وأمن الاموال (الحدود) وأمن المعلومات (حرمة التجسّس).. والقصاص. وقد تحدثت عنها سورة المائدة في هذا المقطع.

حاء ــ الولاية :

الولاية هي الانتماء الرسالي الذي يبدأ بالانتماء الى حزب الله، ويستمرّ مع الانتماء الى المجتمع وذروته الانتماء الى القيادة السياسية، وهي الاطار السياسي للمجتمع المسلم،

وقد تحدثت عنها سورة المائدة بإسهاب ضمن منظومة متكاملة من القيم السامية .

وهكذا تمثل الخريطة التالية تدرّج القيم الاسلامية .

١ / العقد ـ الميثاق .

٢ / الانفتاح .

حلية بهائم الانعام ـ ابتغاء فضل الله ـ الصيد .

٣ ــ حرمة الشعائر .

الشهر الحرام (زماناً) البيت الحرام (مكاناً) ، الحرية ، التعاون (محور التعاون البر والتقوىٰ) حرمة الاثم والعدوان ، الطيبات ، (الطعام والزواج والطهارة) .

٤ / العدالة .

القيام بالقسط (الحقوق المادية) ، الشهادة لله ، تساوي الناس في العدالة .

٥ / الامن .

البحث عن الاسلام ، وعي المسؤولية ، الدفاع ، الأمن الشخصي ، الامن الاجتماعي ، الامن الاقتصادي ، امن المعلومات ، القصاص والولاية .

١٢ / بحث مقارن حول معرفة الاولويات

الى جانب المعايير التي استعرضناها آنفاً، حول الاولويات في القيم، نجد معايير اتخذها الفقهاء، وعلماء اصول الشريعة وفلاسفة القيم، ولتكميل الصورة نستعرض بإذن الله ثلاثة آراء منها، ونناقشها بأختصار:

الاول : رأي (الشاطبي) وهو من كبار علماء المالكية، وتبعه سائر علماء الاصول تقريباً.

الثاني : رأي «الغزالي» وتبعه -فيمن رأيت- الكاتب المعروف علال الفاسي.

الثالث : رأي الفيلسوف الأميركي المتأخر (بيري).

الف ــ الشاطبي : المصالح الخمسة

يقسّم الشاطبي في كتابه الشهير الموافقات الجزء الثاني (ص٨) المصالح (القيم) الشرعية الى ثلاثة اقسام:

الاولى : ضرورية، تعتمد عليها اصل القيمة، مثل حرمة القتل والطعام الضروري لبقاء الحياة.

الثانية : وحاجية ، تعتمد عليها القيمة كحفظ الامن العام لحفظ النفس ، وتشريع المعاملات لضمان استمرار المعايش .

الثالثة : التحسينيّة والمراد منها اتيان المصلحة بما يليق والأمور الجمالية (التحسينيّـة) مثل آداب حفظ الامن العامة وكذلك آداب الطعام .

ويعرّف الشاطبي القسم الاول بما يعمّ الفساد بانعدامه ، ويُعرّف القسم الثاني ، بما يسبب الحرج بانعدامه وأما القسم الثالث فيعرفه ، بما يليق بمكارم الاخلاق .

ثم يقسّم الضروريات الى خمس ويقول :

ومجموع الضروريات خمسة وهي :

حفظ الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل ، وقد قالوا انها مراعاة في كل ملّة[٦٧] .

وقد نقل بعضهم عن شرح التحرير: حصر المقاصد في هذه الخمسة ، ثابت بالنظر للواقع ، وعادات الملل والشرائع بالاستقراء[٦٨] .

واعتبروا هذا التقسيم ، هو سلّم الاولويات في المصالح ، كما اعتبروا الترتيب السابق بين المصالح معتمداً في هذا السلّم ، يقول عن ذلك الدكتور حسين حامد حسان :

ولهذا التقسيم اهمية كبيرة عندما تكون الواقعة مناطاً لمصلحتين أو مقصودين[٦٩] إذ يجب ترجيح احدى المصلحتين على الاخرى . وقد قرّر كتّاب الاصول : ان المصلحة الضرورية ، تقدم على المصلحة الحاجية والاخيرة تقدم على المصلحة التحسينية ، كما قرروا ان هناك ترتيباً معيناً للمصالح الضرورية فيما بينها ، بحيث تقدم مصلحة الدين على النفس ، والنفس على العقل ، والعقل على النسل ، والنسل على المال ، واخيراً فأن كل مصلحة مكملة لها ـ من حيث هي تكملة ـ شرط ، وهو الا يعود على الاصل بالابطال ، فاذا كان اعتبار المصلحة المكمّلة يؤدي الى فوات اصلها فأن هذه التكملة يسقط اعتبارها .

وهذا يطبق على المصالح الحاجية مع الضرورية والتحسينية مع الحاجية[٧٠] ويضرب

(٦٧) الموافقات ج ٢ ص ١٠ .

(٦٨) المصدر في الهامش .

(٦٩) يعني عندما تتزاحم قيمتان في حادثة واحدة .

(٧٠) نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي ص ٣٣ .

الشاطبي مثلاً لذلك بقوله :

ان حفظ المهجة (النفس) مهم كلّي (ضروري) وحفظ المروءات مستحسن ، فحرّمت النجاسات حفظاً للمروءات ، واجراء لاصلها على محاسن العادات ، فإن دعت الضرورة الى احياء المهجة بتناول النجس كان تناوله اولىٰ .

وكذلك اصل البيع ضروري ، ومنع الضرر والجهالة مكمل فلو اشترط نفي الضرر جملة (دائماً وبصيغة مطلقة) لا نحسم باب البيع (ولم نجد بيعاً لا ضرر فيه مطلقاً)[٧١] .

«وكذلك الجهاد مع ولاة الجور قال العلماء بجوازه قال مالك : لو ترك ذلك لكان ضرراً على المسلمين فالجهاد ضروري ، والوالي فيه ضروري ، والعدالة فيه مكملة للضرورة ، والمكمل اذا عاد للأصل بالابطال لم يعتبر، ولذلك جاء الامر بالجهاد مع ولاة الجور عن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-» ، ثم نقل في الهامش نصاً عن النبي يقول فيه الجهاد واجب عليكم مع كل أمير براً كان أو فاجراً[٧٢] .

نقد نظرية الشاطبي :

نختصر الحديث عن نقد هذه النظرية في أمور :

الف ـ خلاصة افكاره في الاولوية تعتمد على معيارين :

الاول : تسلسل الضروريات والحاجيات والتكميليات .

والثاني : تسلسل القيم الخمس ، الدين والنفس والعقل والنسل والمال ، فكل يسبق في التقديم صاحبه حسب هذا الترتيب .

باء ـ بالنسبة الى المعيار الاول ، فانه يبدو سليماً ، لولا ان تمييز هذه المصالح عن بعضها في الاحكام لا يبدو دائماً سهلاً ، إذ لا نعرف دائماً حكمة الشرائع بعلم ، بل قد تعرف بتصورات وظنون ، والظنّ لا يغني في فقه الشرع ، اللهم الآ ان نتوسل الى فقه القيم ببعض المعايير التي سبق الحديث عنها في الفصل الماضي .

ثم ان هناك معيار الكثرة والقلّة الذي سوف نستعرضه انشاء الله ، وهو قد يستوجب

---

(٧١) المصدر ص ١٤-١٥.

(٧٢) نفس المصدر.

تقديم مصلحة على ما هي اقلّ منها درجة مثلاً: قد يسبب الجهاد مع امام ظالم في معركة صغيرة، بفتح بلد لا ينفع الامة شيئاً، قد يسبّب في دعم حكمه الجائر، مما يعود على الامة بضرر كبير في الاقتصاد، فالاقتصاد (ادارة الاسواق التجارية مثلاً) يعتبر حاجياً لا يستوجب تركه فساداً (فلا يعتبر ضرورياً) ولكنه يسبب حرجاً (فيعتبر حاجياً) حسب مصطلحهم.

فماذا نقدم؟ هل نقدم أمراً ضرورياً، ولكنه محدود جداً، أم امراً حاجياً ولكنه عام وشامل جداً؟.

جيم ــ الترتيب الذي اعتمده الشاطبي في المصالح الضرورية، هو الآخر يخضع لهذا المعيار القادم، معيار الكثرة والقلة. فلو استوجب المحافظة على اموال الامة قتل شخص منهم فان المال هنا يقدّم على النفس، لأن حفظه يصبح حفظاً للنظام العام، ويعتبر ترك حفظه مفسدة.

على ان هذا الترتيب ـ بذاته ـ غير معلوم من النصوص الشرعية؛ فمن قال ان حفظ الدين مقدم على النفس بوجه عام، فقد يكون حفظ النفس اهم لأن الدين شرع للنفس وقد قال الله تعالىٰ: «يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم»(٧٣).
وقال عن قصة المكره على التظاهر بالكفر: «إلّا من أكره وقلبه مطمئن بالأيمان»(٧٤).

فالحياة هي الاصل ـ بنص الدين ودلالة العقل وفطرة الوجدان انما سائر المصالح جاءت من اجل الانسان، بلىٰ قد تقدم مصلحة الدين باعتباره يحتوي على جملة المصالح الانسانية وذلك من باب سائر المعايير المرعية.

كذلك بين العقل والنسل، ثم بين النسل والمال، ليس هناك شاهد من عقل أو شرع، بتقديم العقل على النسل، والنسل على المال بصورة مطلقة، بل يرجع الامر الى سائر المعايير، فاذا كان الانسان يصاب بعاهة دائمة في عقله أو في سائر قواه الاساسية بسبب الزواج منعنا عنه الزواج، وقدمنا سلامته على انجابه ولكن هذا بسبب اصالة حفظ النفس وليس بسبب تقدم العقل على النسل، وكذلك لو اقتضىٰ الزواج ذهاب كل

---

(٧٣) الانفال /٢٤.

(٧٤) النحل /١٠٦.

اموال الشخص فلا يقدم عليه، لأن الاصل هو مصلحة الانسان ذاته، وانما تتدرج مصالح الآخرين على اساسها، حسب الترتيب الرحمي، فاذا تقديم العقل وسائر الاعضاء والقوى، كما تقديم المال على النسل، قائم على اساس معيار تقديم النفس على الغير، وهو لا يعارض سائر المعايير، مثلاً لو ان النوع البشري في منطقة، تعرّض لخطر الانقراض، فان كل شيء يضحّى من اجل بقاءه، وعموماً اقوال الاصوليين في قضية النسل لا تبدو واضحة بقدر كاف.

وهكذا نكتفي بهذه الملاحظات على رأي الشاطبي الذي احتوى ـ لا ريب ـ على كثير من النقاط المضيئة.

باء ـــ الغزالي: ومعيار العام والخاص

الغزالي تعرض للحديث عن معيار المصلحة العامة والخاصة فقال:

وتنقسم (المصلحة) قسمة اخرى، بالاضافة الى مراتبها في الوضوح والخفاء، فمنها ما يتعلق بمصلحة عامة في حق الخلق كافة، ومنها ما يتعلق بمصلحة الاغلب، ومنها ما يتعلق بمصلحة شخص معين في واقعة نادرة[٧٥].

ويقول الدكتور حسان: ان هذا التقسيم لم أر من صرّح به غير الامام الغزالي[٧٦].

ويفصل الكاتب علال الفاسي القول في هذا الامر ويقول: ان مصلحة الجماعة تقدم على مصلحة الفرد وان على الفرد أن يضحي بمصالحه في سبيل النفع العام العائد على المجموع، ويضيف قائلاً: ويتفرّع على هذا الاصل حق الدولة في التوجيه الاقتصادي إذا دعت اليه المصلحة العامة، فيمكنها ان تسعّر اثمان البضائع اذا كان يترتب على تركه الإضرار بالناس، كما يمكنها بيع طعام المحتكرين عند الحاجة اليه جبراً والزامهم بعد ذلك باتباع نظام المؤنة المطبق على الجميع. وتأميم بعض المشروعات الكبرى اذا كان في

---

(٧٥) نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي ص ٣٣ نقلاً عن كتاب الغزالي شفاء العليل ص ١٨٤.

(٧٦) المصدر ص ٣٣.

اطلاقها تزاحم يؤدي الى تراكم رأس المال في يد قلة فيصبح به المال دُولة بين فئة قليلة من الاغنياء، لا سيما اذا كان ذلك في صالح المستهلك وصالح اقتصاد الدولة العام(٧٧).

ويضرب الدكتور(حسان)مثلاً لذلك بالقول: ومثال المصالح العامة في حق كافة الخلق، المصلحة القاضية بقتل المبتدع الداعي الى بدعته اذا غلب على الظن ضرره، وصار ذلك الضرر كلياً، ويضيف قائلاً: ومثال المصلحة الخاصة النادرة، المصلحة القاضية بفسخ نكاح زوجة المفقود(٧٨).

يبقى ان نسأل الغزالي وتابعيه، عن الحجة في تقديم المصلحة العامة، ولم يقيموها -حسب علمنا- بل انما ارسلوها ارسال القضايا الواضحة، وبالرغم من انها تبدو كذلك، ألا ان دراسة اصل هذا القول تساعدنا في معرفة ابعادها وما يمكن ان تقام حجة على هذا القول -فيما يبدو لي- الامور التالية:

اولاً: بديهة العقل إذ ان احترام حقوق المجتمع اعظم من احترام حق الفرد، لأن المجتمع هو الآخر متكوّن من افراد.

ويلاحظ على هذه الحجة، ان هذه البديهة كيف غابت عن تذكرة الشرع المقدس، علماً بأن الكتاب الكريم لم يدع بصيرة شرعية الّا وذكّرنا بها.

ثانياً: موارد تقديم الشريعة للمصالح العامة على المصالح الخاصة، وهي كثيرة وبعض الامثلة الآنفة الذكر تعتبر منها وهي تشهد على ذلك وغيرها كثير.

ونقدنا على هذه الحجة، انها تصلح مؤيدة، ولكن لا تصلح دليلاً، لأنها استقراء ناقص لا ينفع الّا من افاده يقيناً كافياً، فان اعتماد هذه القاعدة الاساسية من دون علم كان يعتبر نوعاً من الاسترسال أو حتى العمل بالظن.

ثالثاً: ان المصالح الشرعية تعتمد ادلّتها ونصوصها، وهذه النصوص القيت الى العرف ولأن العرف -وبالذات عرف الفقهاء والعارفين بلغة الكتاب ومنطق الشريعة- يستنبط من تلك الادلّة: انها تهتم بحالة سائر ابناء المجتمع، لا أفراد منهم على حساب الآخرين، وهذا المنهج في فقه النصوص، يجعلنا على ثقة بأن المصلحة العامة مقدمة على

---

(٧٧) مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها ص ١٧٧.

(٧٨) نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي ص ٣٣.

المصالح الفردية .

فمثلاً قوله سبحانه :

«ولا تؤتوا السفهاء اموالكم، التي جعل الله لكم قياماً، وارزقوهم فيها، واكسوهم وقولوا لهم قولاً معروفاً»[٧٩] .

فهذه الآية الكريمة تدلّ على احترام المال، ولكن ليس مال الفرد على حساب المجموع بل مال الناس اجمعين .

وكذلك قوله سبحانه :

«ولكم في القصاص حياة يا أولي الالباب لعلّكم تتقون»[٨٠] .

هنا ايضاً احترام الدم (الحياة) مطلوب، ولكن ليست حياة الفرد على حساب المجتمع، ولكن حياة المجتمع كله .

وهكذا سائر ادلّة المصالح والحقوق، تهدينا الى اهمية القيم بصورة عامة، وليست بصورة جزئية أو فردية .

وهكذا ادلة نفي الضرر كقوله سبحانه :

«الّا ما اضطررتم» أو قول النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-: (لا ضرر ولا ضرار) وكذلك ادلة نفي الحرج كقوله سبحانه «وما جعل عليكم في الدين من حرج»[٨١] أو نفي العسر كقوله سبحانه :

«يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»[٨٢] .

كل تلك الادلة ذات لغة عامة، كما ترى، ولا يستفيد منها العرف الّا احترام حقوق الناس جميعاً، وهكذا تهدينا الى تفضيل المصلحة الاعم على المصلحة الاخصّ، فاذا انتفى الضرر شرعاً وعرفنا ان مراد الشرع عدم وقوع ضرر ابداً فعلينا ان نسعى لتقليل نسبة الضرر انّى استطعنا الى ذلك سبيلاً، ولا ريب ان ضرر ألف فرد اعظم من ضرر عشرة، وعند تقديم ضرر الالف على عشرة فاننا ساهمنا -عرفاً- في إلحاق الضرر بالناس وليس في

---

(٧٩) النساء /٥ .

(٨٠) البقرة /١٧٩ .

(٨١) الحج /٧٨ .

(٨٢) البقرة /١٨٥ .

نغيه عنهم .

وهكذا يقدم نفي الاكثر على نفي الاقل ، حسب هذا النص ، لأنه اخذ الضرر بصفة مطلقة ، وليس متحققاً في اشخاص .

وحسب هذا الدليل ، فان علينا ان نسعىٰ لتأمين حقوق الفرد -ايضاً- بكل وسيلة ممكنة ، لرعايتها الى جنب الاهتمام بالصالح العام .. لأن دليل احترام حقوق الافراد ، لا يزال سالماً ، ولا يسقط بمجرد مزاحمته مع المصلحة العامة ، وبتعبير آخر ، بما ان الدليل لا يسقط حين تتزاحم مصاديقه ، لأن في كل مصداق يتجلّىٰ ملاكه ، فان الواجب السعي لتحقيق كل المصاديق ، مثلاً .. الحياة محترمة وعلينا ان نسعىٰ لبقاءها في كل شخص ، واذا تزاحمت حياة فرد مع حياة المجموع ، فاننا نحترم حياة المجموع ، ولكن نسعىٰ في ذات الوقت المحافظة على حياة هذا الفرد الى آخر لحظة ممكنة ، وبكل وسيلة متاحة ، فاذا اشتعلت الحرب وكان علينا ان نضحّي بحياة البعض للمحافظة على حياة المجتمع ، فلا يعني هذا سقوط احترام حياة المقاتلين ، بل لا بد من السعي ايضاً لتقليل نسبة الخسائر فيهم بكل وسيلة ممكنة .

وهكذا الملكية (المال) محترمة ، فاذا وجبت التضحية بملكية من يقع بيته على الطريق ، تقديماً للصالح العام ، فعلينا احترام ملكيته بالقدر الممكن ، وبأيّة وسيلة متاحة ، مثلاً : تعويضها تعويضاً مناسباً ، وان نقول لصاحبها قولاً معروفاً وهكذا .

ولهذه المفارقة اهمية كبيرة عند وضع التشريعات ، وكذلك عند تطبيق القرارات ذات السمة العامة .

وعلى أيّ حال ، فان تقديم المصلحة العامة ، يجب الّا يتخذ وسيلة لضياع حق الافراد ، كما فعلت الدول الاشتراكية ، أو التي تقودها انظمة قمعية .

بين المصالح الأهم والمصالح الاعم :

والمصالح الاعم يجب الّا تحجبنا عن النظر الى المصالح الاهم ، فليست شمولية المصالح وحدها معياراً بل هناك معيار الاهمية ايضاً ، فلو افترضنا ان تقدم البلاد اقتصادياً يعتمد على موت مجموعة من الناس ، فهنا تتزاحم المصالح ذات الاهمية ، بالتي هي ذات الشمولية ، وعلينا ان نقيمها وفق المعايير العليا مثل الفساد في الارض ، فاذا

ادّى خراب البلاد اقتصادياً الى الفساد العريض وهلاك الحرث والنسل مستقبلاً فقد نقدمها ولكن في الحالات الطبيعية يقدم حفظ النفوس على تقدم البلاد.

وهكذا تتقدم مصلحة كرامة الامة، واستقلالها على تقدمها الاقتصادي، الّا عند خوف الفساد العريض.

وبكلمة علينا استخدام كافة المعايير التي نستوحيها من الشريعة، عند تزاحم المصالح، وفي ذات الوقت لا نضيع مصلحة، وقيمة الّا بقدر الضرورة.

جيم ـ سلّم الاولويات عند الواقعية الجديدة

يمثل هذا الاتجاه اليوم الفيلسوف الأميركي (بارتون بيري) وفيما يلي نستعرض ـ بإذن الله ـ نظرياته من خلال دراسة كتبها د. عطية.

يرى بيري: ان معظم الاشياء التي نسميها خيراً لا يكون لها قيمة الّا من حيث انها وسيلة لخير اشمل منها(٨٣).

ويعتقد بتفاضل القيم (والتي يسميها بالاهتمامات) عبر أربع زوايا، طبيعتها، وموضعها من هرم الوسائل والغايات، ومدى شمولها للناس، وتناسقها فيما بينها. فلندرس هذه الزوايا ونجري على لغته حيث يسمي القيمة اهتماماً، بالرغم من اعتراضنا عليه في هذه التسمية.

اولاً: طبيعة الاهتمام:

يقول عن ذلك د. عطية اذا كان الاهتمام هو ما يميّز القيمة، فهناك كثير من الحالات التي يعددها(بيري) ويرى انها ليست اهتماماً بل هي (شبه اهتمام) (فقد توجد اوصاف مختلفة تتضمن نقصاً في الاهتمام مثل الكمون)، (في مقابل الظهور) والامكانية

---

(٨٣) القيم في الواقعية الجديدة ص ٢٦٤.

(في مقابل الفعلية) والوجود الواهي الزائف للاهتمامات (في مقابل وجود موضوعات حقيقية للإهتمام)[٨٤].

ويمضي المؤلف قدماً في بيان انواع الاهتمامات ابتداءً من اضعف انواعها التي تتمثل في الاهتمام المستتر الذي يشبه الدافع، الى الاهتمام الفعلي، وبهذا يرى: ان افضل انواع الاهتمام، هو الظاهر، الواعي، المتعلق بموضوع حقيقي موجود، والايجابي (الجوع والجنس) ويعدد ستة من انواع الاهتمام، الضعيفة لوجود نقص في ذات الاهتمام[٨٥].

ونقدنا على هذا المعيار انه يعالج حالة نفسية تسبق القيمة، ولا يعالج القيمة ذاتها، بينما حديثنا نحن عن سلم الاولويات في القيم، ومعايير تفاضلها، وما اشار اليه «بيري» كان يتناول الاهتمام الذي لم يصل الى مستوى القيمة.

اما لذا بلغ الاهتمام درجة من الشدة والوعي جعلته قيمة الشخص وهدفه، فان شدة القيمة وضعفها لا تؤثر -آنئذ- في تفضيلها، فقد يكون الفرد خائر العزيمة ذاتي التفكير فلا يأبه -مثلاً- بحقوق الناس فهل نقول: ان حقوق الناس ليست قيمة مفضلة لأن فلاناً لم يهتم بها، علما بأن الكثير من الناس لا يتفاعلون كثيراً مع القيم السامية، بالرغم من ايمانهم بها، حيث يعترفون بأن عدم التفاعل نابع من نقص فيهم، وليس من نقص في القيم.

ثانياً: بين الوسيلة والغاية:

أين يوجد مكان الاهتمام (القيمة) من هرم الاهتمامات التي قد تكون وسيلة وقد تكون غاية، حسب هذا المكان تكون اهميته يقول عن ذلك د. عطية.

الاهتمامات اما مستقلة أو تابعة، والتبعية هنا تكمن في ان الاهتمام يوجد من اجل اهتمام آخر والاهتمام المستقل متحرك بذاته، يستمد منها واقعيته وهدفه ووسيلته، وهذا التميز هو نفسه التميز التقليدي بين الغايات والوسائل، فللوسائل اهميتها عند بيري، فاذا

---

(٨٤) المصدر ص ٢٦٤.

(٨٥) المصدر ص ٢٦٥-٢٦٦.

كانت الوسائل تؤثر في اختيار الغايات فسيكون سبب ذلك ان الوسائل ايضاً غايات وليست وسائل فقط[٨٦].

وواضح دائماً ان القيمة التي هي وسيلة، تعتبر أقل مستوى من القيمة الغاية، ولكن لا يعني ذلك ـ طبعاً ـ الغاء دور القيم الوسيلية في الحياة، لمجرد انها وسيلة، إذ ان اختيار الوسائل عند الفرد يخضع لبعض المعايير ايضاً.

ثالثاً : الشمول :

يستشهد (بيري) لتوضيح فكرته عن هذا المعيار بنص ينقله عن (ماركوس أور ليوس) يقول فيه :

١ / نحن لا نختار الّا الافضل، فالتفضل (الافضلية) هو مقياس اختيار الاشياء.

٢ / والافضل لا نصل اليه بشكل نظري أو مجرد بل يرتبط الافضل بالنافع.

٣ / وان النافع ليس خاصاً بالفرد من حيث هو مخلوق، بل باعتباره ممثلاً للنوع الانساني، والعقل عنده هو المقياس العام الذي يميز الانسان (به) والذي على اساسه نختار الافضل[٨٧].

وبالرغم من ان هذا المعيار احد ابرز معايير التفاضل في القيم، كما بحثناه سابقاً، ألا ان مشكلة الواقعية عدم قدرتها على تبرير هذا المعيار، كما اوضحنا ذلك عند البحث عن شرعية القيم، وحسب ما يقوله «ديزيه» نحن اذا فسرنا تعريف بيري حرفياً، بمعنى ان ايّ شيء له قيمة عندما يكون موضوعاً لأيّ اهتمام، ايّاً كان، فاننا لن نكون قادرين على استبعاد ان تكون لدينا اهتمامات سالبة، خائنة أو خاطئة، والحقيقة اننا فعلاً لدينا منها، فعلى المرء في دنيا القيم، ان يضيف كيفية ذات صيغة اخلاقية للاهتمام[٨٨].

رابعاً : تناسق القيم :

القيم المتضاربة لا يمكن الاعتماد عليها، بينا القيم المتناسقة هي الافضل، يقول عن

---

(٨٦) المصدر ص ٢٦٦.

(٨٧) المصدر ص ٢٧٣.

(٨٨) المصدر ص ٢٧٢.

ذلك د. عطية: ان تحقيق اهتمام منعزل بسيط، شيء حسن، لكن تحقيق تنظيم للاهتمامات هو فقط الذي يعتبر شيئاً احسن اخلاقياً(٨٩).

والواقع ان هذا لا يعتبر معياراً للقيم، بل حافزاً لوضع معيار، لنعرف ايّ قيمة هي الأمثل، وقد سبق في احاديثنا كيف نبني هرم القيم، على اساس ثابت، لكي نضمن شموليتها، وسلم الاولويات فيها. وقلنا: بأن قاعدة التوحيد هي افضل قاعدة لهذا البناء الشامخ.

(٨٩) المصدر ص ٢٧٠.

المصادر

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ نهج البلاغة.

٣ ـ العلامة الشيخ محمد باقر المجلسي ـ موسوعة بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (مؤسسة الوفاء ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٣).

٤ ـ الدكتور عبدالحميد متولّي ـ الشريعة الاسلامية كمصدر اساسي للدستور (منشأة المعارف بالاسكندرية ـ الطبعة الثالثة ـ ١٩٩٠).

٥ ـ هنري باتيفول ـ فلسفة القانون (ترجمة الدكتور سموحي فوق العادة ـ منشورات عويدات ـ بيروت / باريس ـ الطبعة الثالثة ١٩٨٤).

٦ ـ الدكتور عبد اللطيف محمد خليفة ـ ارتقاء القيم (كتاب رقم (١٦٠) من سلسلة عالم المعرفة طبع في الكويت عام ١٩٩٢).

٧ ـ الدكتور أحمد عبدالحليم عطية ـ القيم في الواقعية الجديدة عند رالف باتون بيري (دار الثقافة والنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ ١٩٨٩).

٨ ـ فرانسوا غريغوار ـ المذاهب الاخلاقية (ترجمة قتيبة المعروفي ـ منشورات عويدات ـ بيروت / باريس ـ الطبعة الثالثة ـ ١٩٨٤).

٩ ـ هيجل ـ اصول فلسفة الحق (ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور إمام عبدالفتاح امام ـ دار التنوير للطباعة والنشر ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٣.

١٠ ـ الدكتور فتحي الدريني ـ خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم.

١١ ـ الدكتور قباري محمد اسماعيل ـ علم الاجتماع والفلسفة (دار الطلبة العرب ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٦٨).
١٢ ـ هنري ارفون ـ فلسفة العمل (ترجمة عادل العلوا ـ منشورات عويدات ـ بيروت / باريس ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٩).
١٣ ـ الشيخ عباس القمي ـ مفاتيح الجنان.
١٤ ـ رسكوباوند ـ مدخل الى فلسفة القانون (ترجمة الدكتور صلاح دبّاغ ـ مراجعة الدكتور أحمد مسلم ـ مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر ـ بيروت ـ نيويورك ـ ١٩٦٧).
١٥ ـ أرنولد توينبي ـ مختصر دراسة للتاريخ (ترجمة فؤاد محمد شبل ـ مراجعة أحمد عزت عبد الكريم ـ الطبعة الاولى ـ ١٩٦٤ ـ القاهرة).
١٦ ـ المؤلف ـ العرفان الاسلامي.
١٧ ـ الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا ـ المسألة الفلسفية (منشورات عويدات ـ بيروت / باريس ـ الطبعة الثالثة ـ ١٩٨٨).
١٨ ـ علاء الفاسي ـ مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها (مكتبة الوحدة العربية ـ الدار البيضاء).
١٩ ـ المهندس محمد شحرور ـ الكتاب والقرآن.
٢٠ ـ المؤلف ـ التشريع الاسلامي مناهجه ومقاصده ـ الجزء الثاني (انتشارات المدرسي ـ الطبعة الاولى ـ طهران).
٢١ ـ الدكتور سمير عبد السيد تناغو ـ النظرية العامة للقانون (منشأة المعارف بالاسكندرية).
٢٢ ـ الدكتور حسين حامد حسان ـ نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي (مكتبة المتنبي ـ القاهرة ـ ١٩٨١).
٢٣ ـ بول سيزاري ـ القيمة (ترجمة عادل علوا ـ منشورات عويدات ـ بيروت / باريس ـ الطبعة الاولى ـ ١٩٨٣).
٢٤ ـ المؤلف ـ الفكر الاسلامي مواجهة حضارية.
٢٥ ـ المؤلف ـ المنطق الاسلامي اصوله ومناهجه.
٢٦ ـ مونتسكيو ـ روح الشرائع (ترجمة عادل زعيتر ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٥٣).

٢٧ ـ الشاطبي ـ الموافقات .

٢٨ ـ استراتيجية التسمية .

المصادر باللغة الفارسية

١ ـ ايمانوئل كانت ـ بنياد ما بعد الطبيعة اخلاق (ترجمة حميد عنايت وعلي قيصري ـ انتشارات خوارزمي ـ طهران الطبعة الاولى ـ ١٣٦٩ هـ. ش) .

٢ ـ الدكتور محمد علي فروغي ـ سير حكمت در اوربا (انتشارات زوار ـ طهران ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٦٧ هـ. ش) .

٣ ـ ظهور و سقوط تمدنها از ديدگاه قرآن .

٤ ـ الدكتور ناصر كاتوزيان ـ فلسفة حقوق (انتشارات بهنشر ـ طهران ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٦٥ هـ. ش).

٥ ـ الدكتور پرويز صانعي ـ حقوق و اجتماع (انتشارات دانشگاه طهران ـ ١٣٤٧ هـ. ش) .



الفهرسة

* المقدمة ٥
* الباب الاول : بحوث تمهيدية ٩
١ / لماذا وكيف نبحث القيم ١١
٢ / نظرة الى الماضي ١٦
٣ / النهضة الحضارية شرط التطوير ١٨
٤ / التطوير في المنهج ٢١
٥ / لماذا البحث المقارن ٢٤
٦ / التأويل منطلق الفكر ٢٥
٧ / المذهب القيمي وقيم الشريعة ٣٠
حكم الشريعة أم قيم الوحي ٣١
* الباب الثاني : القيم في فلسفة الاخلاق ٣٥
كلمة البدء .. عن فصول الباب ٣٧
الفصل الاول : عن القيمة تعريفها ومصدر شرعيتها ٣٩
١ / ما هي القيمة ؟ ٤١
٢ / مصدر شرعية القيمة ٥٦
الفصل الثاني : كيف ولماذا ندرس فلسفة الاخلاق ٨٧
١ / بين الفلسفة والاخلاق ٨٩
٢ / لماذا ندرس المذاهب الاخلاقية ٩١
٣ / تقسيم المذاهب الاخلاقية ٩٣
٤ / الطاعة في المذاهب الاخلاقية ٩٥

الفصل الثالث: المذاهب العلوية ٩٩
١ / المدرسة الأفلاطونية ونقدها ١٠١
٢ / مدرسة أرسطو ونقدها ١٠٥
٣ / المدرسة الرواقية ونقدها ١٠٨
٤ / الافلاطونية الجديدة ونقدها ١١٢
٥ / المذاهب العلوية الجديدة ١١٥
مونتاني ١١٥
ديكارت ١١٦
مالبرانش ١١٦
اسبينوزا ١١٧
لايبنيتز ١١٨
الفصل الرابع: المذاهب الدينية ١٢١
١ / المزدكية (الزردشتية) ١٢٣
٢ / الكونفوشيوسية والطاوية ١٢٥
٣ / اليهودية والمسيحية ١٢٧
المذاهب المسيحية الثلاث ١٢٩
الف ـ المسيحية العادلة ١٢٩
باء ـ اخلاق القلب ١٣٠
جيم ـ الاخلاق العقلية ١٣٠
٤ / البروتستانتية ١٣١
٥ / الاديان العلمانية الحديثة ١٣٣
نقد الاديان العلمانية ١٣٤
الفصل الخامس: المذاهب الطبيعية ١٣٥
١/ علاقة العلم بالاخلاق ١٣٧
٢ / موجز تاريخي عن المذاهب الطبيعية ١٤١
٣ / المذهب الأبيقوري ١٤٣

٤ / مذهب المنفعة ١٤٥
٥ / المذاهب الطبيعية المعاصرة ١٤٧
٦ / الاخلاقيات العلمية ١٤٩
٧ / الاخلاق الكائنتية ١٥٢
٨ / نقد المدرسة الكائنتية ١٥٦
الفصل السادس: المذاهب الفاعلية ١٦١
١ / نظرية التطور عند راو ١٦٣
٢ / الفاعلية الارادية ١٦٥
٣ / البراغماتية ١٦٧
٤ / موريس بلونديل ١٦٩
٥ / الوجودية ١٧٠
الفصل السابع: المذاهب الاخلاقية في الميزان ١٧٣
كلمة البدء ١٧٥
١ / خلاصة التأمل الاخلاقي اليوم ١٧٦
٢ / المذاهب الاخلاقية تتكامل ١٨١
٣ / جوهر الاخلاق ١٨٥
٤ / كلمة الفصل ١٨٧
الف ـ الحب ١٨٧
باء ـ العدل ١٨٨
جيم ـ الحياة ١٨٩
٥ / وسائل الى القيم ١٩٢
٦ / لماذا القيم الاخلاقية ١٩٣
الف ـ الذات تبريراً للاخلاق ١٩٣
باء ـ الطبيعة تبريراً للاخلاق ١٩٥
جيم ـ الايمان بالله مصدراً للاخلاق ١٩٧

الفصل الثامن : القيم الاخلاقية في القرآن ١٩٩
١ / العبادة غاية خلق الانسان ٢٠١
الف ـ ماذا تعني كلمة الخلق ؟ ٢٠١
باء ـ ماذا تعني كلمة العبادة ؟ ٢٠٣
جيم ـ ماذا تعني كلمة التقرب ؟ ٢٠٤
دال ـ ماذا تعني كلمة الاسماء ؟ ٢٠٤
الكمال وسيلة لا هدف ٢٠٦
التسليم لسنن الله ٢٠٦
٢ / من هم عباد الرحمن ؟ ٢٠٨
كلمة اخيرة ٢١٠
٣ / حقيقة الايمان ٢١٣
٤ / دعائم الايمان ٢١٥
تفسير دعائم الايمان ٢١٦
الف ـ الصبر.. أول دعائم الايمان ٢١٦
باء ـ اليقين : زهرة الايمان ٢١٧
جيم ـ العدل جوهر القيم ٢١٨
دال ـ الجهاد حصن الايمان ٢١٩
٥ / ابعاد الايمان ٢٢١
٦ / الانسان بين الايمان والظلم ٢٢٥
*** الباب الثالث : القيم في فلسفة القانون** ٢٢٧
كلمة البدء ٢٢٩
الفصل الاول : القانون الطبيعي ٢٣١
١ / مبادئ القانون الطبيعي ٢٣٣
٢ / نقد القانون الطبيعي ٢٣٩
الفصل الثاني : المذاهب الوضعية ٢٤٥
كلمة البدء ٢٤٧

١ / الفلسفة الوضعية والمذاهب الوضعية ٢٤٩
المدرسة الارادية ٢٥٠
المدرسة الصورية ٢٥٠
نقد المدرسة الارادية والصورية ٢٥١
٢ / المدرسة التاريخية ٢٥٤
نقد المدرسة التاريخية ٢٥٤
٣ / المدرسة النفعية (المصلحية) ٢٥٧
٤ / المدرسة الواقعية ٢٥٩
نقد المدرسة الواقعية ٢٦١
٥ / المدرسة الديكتاتورية ٢٦٥
نقد نظرية هيجل ٢٦٧
٦ / المدرسة الفاشية والنازية ٢٦٩
٧ / المدرسة الخالصة ٢٧١
الفصل الثالث : المذاهب الاجتماعية ٢٧٥
كلمة البدء ٢٧٧
١ / قواعد المذهب الاجتماعي ٢٧٨
نقد المذهب الاجتماعي ٢٧٩
الف ـ العرف مرحلة سابقة للقانون ٢٨٢
باء ـ دراسة القانون عبر الظواهر الاجتماعية ٢٨٣
القانون بين ضغط المجتمع وارادة المشرع ٢٨٦
جيم ـ المذهب الاجتماعي والقانون الحكومي ٢٨٧
المذهب الاجتماعي والغائية القانونية ٢٨٨
٢ / المذهب الاجتماعي وروح الامة ٢٩٠
الفصل الرابع : قيم التشريع ٢٩٣
١ / لماذا البحث عن قيم التشريع ؟ ٢٩٥
٢ / الاهداف القريبة أو المطلقة ٢٩٨

٣ / اهداف القانون : الفرد أو المجتمع ٣٠٢

الف ـ المدرسة الفردية ٣٠٢

نقد النظرية الفردية ٣٠٣

باء ـ المذهب الاجتماعي ٣٠٦

نقد المذهب الاجتماعي ٣٠٩

أين العدالة ٣١٠

جيم ـ المذاهب الوسطى ٣١١

گورويج ٣١٢

روبية ٣١٣

دابن ٣١٤

باوند ٣١٤

٤ / الأمن والعدالة والخير العام ٣١٦

الاول : الأمن ٣١٦

الثاني : العدالة ٣٢٠

الثالث : التقدم ٣٢٣

٥ / المصلحة العامة ٣٢٤

الفصل الخامس: بصائر في قيم التشريع ٣٢٩

كلمة البدء ٣٣١

١ / حكمة الخلق اطار القيم ٣٣٣

الايمان بالحق صرح القيم ٣٣٤

القانون بين جوهره وغايته ٣٣٥

٢ / القيم بين الثوابت والمتغيرات ٣٣٦

الف ـ المبادئ السامية (الثوابت) ٣٣٦

باء ـ القيم الحياتية (المتغيرات) ٣٣٧

٣ / دراسة القيم المتغيرة ٣٤٠

روح الشعب ٣٤١

٤ / الاتجاه العام ٣٤٣

٥ / مكوّنات المجتمع ٣٤٦

٦ / الحاجة الأهم ٣٥٢

الف ـ المحافظة على الاستقرار ٣٥٢

باء ـ المحافظة على المؤسسات الاجتماعية ٣٥٣

جيم ـ التأكيد على الحرية ٣٥٤

دال ـ الوفاء بالحاجات ٣٥٥

٧ / مفارقات بين مستويات روح الشعب ٣٥٨

٨ / المذاهب القانونية تتكامل ٣٦٠

٩ / كيف نعرف المتغيرات ؟ ٣٦٣

١٠ / معايير الأولوية في القيم ٣٦٥

اولاً : النص ٣٦٥

ثانياً : العقل ٣٦٦

الف ـ الأهمية الذاتية ٣٦٦

باء ـ الكمية ٣٦٦

جيم ـ المصلحة الأقرب ٣٦٦

ثالثاً : نظام الهرم ٣٦٧

١١ / كيف نعرف الاولويات عند الشرع ٣٦٨

تدرج القيم في سورة المائدة ٣٦٩

الف ـ العقد ٣٦٩

باء ـ الانفتاح ٣٧٠

جيم ـ حرمة الشعائر ٣٧٠

دال ـ التعاون ٣٧٠

هاء ـ الضرورات الحياتية ٣٧١

واو ـ العدالة ٣٧١

زاء ـ الأمن ٣٧١

حاء ـ الولاية ٣٧١
١٢ / بحث مقارن حول معرفة الاولويات ٣٧٣
الف ـ الشاطبي : المصالح الخمسة ٣٧٣
نقد نظرية الشاطبي ٣٧٥
باء ـ الغزالي : ومعيار العام والخاص ٣٧٧
بين المصالح الاهم والمصالح الأعم ٣٨٠
جيم ـ سلم الاولويات عند الواقعية الجديدة ٣٨١
اولاً : طبيعة الاهتمام ٣٨١
ثانياً : بين الوسيلة والغاية ٣٨٢
ثالثاً : الشمول ٣٨٣
رابعاً : تناسق القيم ٣٨٣
المصادر ٠٠٠



